Dizionario di Teologia Pastorale

A

•

Aborto.

La vita che precede la nascita è uno de campi privilegiati in cui la sensibilità cristiana ha espresso il suo sì alla vita. Le strade con cui la Chiesa ha cercato di difenderla sono state preferibilmente l'educazione delle coscienze, la scomunica ai responsabili diretti dell'aborto e gli sforzi per impedire la sua depenalizzazione. La Chiesa oggi è consapevole che l'aborto non è solo un tema di coscienza nè un problema di legge, ma è anche il risultato di molteplici fattori socioculturali.. Perciò si è ampliato tutto un ventaglio di azioni in difesa dell'embrionefeto. In questo modo, la Chiesa dà una testimonianza più lucida e globale del suo servizio per la vita. Questa testimonianza sarà ancora più credibile se la sensibilità per questa minaccia si coniugherà armonicamente con una sensibilità efficiente di fronte a tante altre minacce contro la vita umana e contro la sua qualità. In questo ampio contesto, trovano le loro giuste proporzioni i temi della moralità dell'aborto e delle leggi in questo campo.

La Chiesa non si limita ad affermare che la vita umana, fin dalla fecondazione, deve, per principio, essere rispettata; ma esige anche per essa un rispetto assoluto: l'aborto provocato non può mai essere una scelta lecita. Questa norma esigente deriva, secondo la Chiesa, in qualche modo dalla sua fede e dalla sua visuale circa lo statuto dell'embrionefeto. Tuttavia alcuni moralisti cattolici, pur condividendo pienamente l'esigenza di rispettare la vita fin dal suo inizio, non ritengono sufficientemente convincenti le giustificazioni addotte per la tesi " ufficiale " e si chiedono se un'altra alternativa, in certi casi, non forse con la frequenza attuale, non potrebbe essere una opzione tragicamente lecita.

Una panoramica con qualcosa di analogo è data nella Chiesa sul tema della moralità delle leggi riguardanti l'aborto. Il criterio del bene comune,

determinante su questo punto, è interpretato " ufficialmente " come un'esigenza doverosa di penalizzare l'aborto. Ad alcuni settori, questa interpretazione non sembra così evidente. Comunque, in una società in cui la legge consente di eliminare le vite più indifese, manifesta in sé errori molto gravi di orientamento e tutti siamo chiamati a scoprirli e a correggerli.

Bibl. - Aa.Vv. Aborto, questione aperta, le posizioni dei moralisti italiani, Ed. Gribaudi, Torino, 1973. AA.VV., Sì alla vita, Ed. Dehoniane, Bologna, 1981. C.E.I. (Conferenza episcopale italiana), Aborto e legge di aborto, 7.2.1975. Davanzo G., " Interruzione della gravidanza ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 608-620. Giovanni Paolo II, Enciclica " Evangelium Vitae ", 25.3.1995. Palmaro M., Ma questo è un uomo. Indagine storica, politica, etica, giuridica sul concepito, Ed. Paoline, 1996. Tettamanzi D., Bioetica. Difendere le frontiere della vita, Ed. Piemme, Casale M., .

F.J. Elizari

Adolescenza.

L'adolescenza segna la fine dello sviluppo. L'individuo ha da raggiungere la maturità sessuale, psico-sociale e spirituale.

C'è una fase breve di attivazione dopo la pubertà, che avviene per le ragazze tra i 15 e 16 anni, e per i ragazzi, tra i 16 e 17. Dopo di essa, segue una fase di calma: l'adolescenza. Questa fase è tuttavia più difficile da circoscrivere nel tempo che non la pubertà. I suoi limiti variano a seconda del sesso, del clima, della razza, dell'ambiente sociale e del singolo. Possiamo fissare come termine medio per le ragazze tra i 16 e 20 anni, e per i ragazzi tra i 17 e 21.

La problematica fondamentale di questa età è caratterizzata da E.H. Erikson con la polarità " identità confusione di ruolo ". In fondo, consciamente o inconsciamente, soggiace la domanda: Chi sono io realmente? Molti modi di comportarsi dell'adolescenza possono essere intesi come la ricerca di una risposta a questa domanda.

L'adolescente che è ancora insicuro della propria identità ha bisogno come appoggio di identificarsi con le persone della sua età. I distintivi e le caratteristiche dei suoi coetanei, come il vestito, la pettinatura, il gergo, il tipo di musica, i divi, le ideologie, l'impegno sociale o politico gli servono ad un

tempo per esprimere la sua appartenenza ad un gruppo e per distanziarsi dal gruppo familiare. Come sostegno di identità, può avere tanta importanza la capigliatura come l'appartenenza ad un partito politico.

Nell'aspetto esterno, c'è un'armonizzazione di sembianze, di volto e di gesti.

Dal punto di vista intellettuale, l'adolescente è distante da una considerazione oggettiva della realtà. Di fronte alla mancanza di realismo della vita, è frequentemente critico con se stesso e con gli altri. La stessa mancanza di esperienza, unita ad una forte carica affettiva, lo lancia sul cammino dei grandi ideali. L'idealismo dell'adolescenza urta inevitabilmente con la tendenza all'immobilismo che caratterizza il mondo degli adulti. Sarebbe questa l'origine di tutti i movimenti giovanili. Nel mondo interiore, si nota una pacificazione dei sentimenti e una cessazione dell'instabilità d'animo che ha contrassegnato la pubertà. La vita affettiva si caratterizza con la tendenza alla malinconia, originata dal vuoto che sente dentro di sé.

Mentre si rafforza la vita affettiva, c'è un orientamento verso il mondo esterno e sorgono nuovi interessi: interessi sociali, interessi personali e interessi di divertimento.

Interessi sociali. L'adolescente dimostra interesse per tutte le attività di gruppo. La conversazione con gli amici è una delle forme preferite di socialità, per la gratificazione affettiva e per il sostegno alla propria identità.

Interessi personali. Si crede facilmente, a quella età, che l'accettazione dipenda fondamentalmente dall'aspetto esterno di una persona. Motivato anche dall'interesse per le persone dell'altro sesso, l'adolescente si preoccupa di curare il proprio aspetto, il vestito, la moda, ecc.

Interessi di divertimento. L'interesse per gli sports che esigono una grande energia fisica giunge al suo vertice negli adolescenti. Le adolescenti cambiano anche i loro modi di divertirsi. Essi ed esse adottano forme di divertimenti più simili a quelli della gioventù e dell'età adulta.

Il clima ottimista di quell'età facilita l'iniziazione progressiva nella vita degli adulti: amore e matrimonio, professione e tempo libero, vita privata e vita pubblica, gruppi informali e associazioni professionali, la società, la politica, lo Stato, la Chiesa. Siamo al punto culminante dell'iniziazione alla vìta.

Bibl. - A. Arto, " Adolescenza ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 33-40; Canestrari R., Psicologia generale e dello sviluppo, Bologna, 1984; Erikson E.H., Gioventù e crisi di

identità, Roma, 1974; Lutte G., Psicologia degli adolescenti e dei giovani, Bologna, 1987; Miller P.H., Teorie dello sviluppo psicologico, Bologna, 1987.

F.J. Calvo

Affettività.

L'affettività è la realtà psichica con entità propria il cui fondamento poggia sull'esperienza del proprio cambiamento che si rende a noi presente sotto forma di gradevole o sgradevole. Da un punto di vista esistenziale, l'affettività si manifesta come uno stato difficile da delinearsi, impréciso e che dà un'impronta a tutta la coscienza (Kant, Pinillos).

Esistono due modalità principali dell'esperienza affettiva: i sentimenti e le emozioni. La filosofia e la fenomenologia hanno avuto la tendenza a distinguere entrambi gli stati affettivi caratterizzando i sentimeni per la loro maggiore durata, la loro minore intensitàve senza le ripercussioni somatiche violenti delle emozioni. Così, per i sentimenti più che per le emozioni, possiamo applicare il concetto di stato diffuso e impregnante, affezione d'animo che va dal piacere al dolore, la cui specificazione contiene, di solito, norme e valori culturali. I sentimenti sono vividi come gradevoli o sgradevoli, associati ad oggetti vari; persone, situazioni, valori e processi, e dànno luogo con tutto ciò a classificazioni varie: sentimenti elementari di carattere sensoriale molto pronunciato, come le tensioni di pericolo; sentimenti psichici, come la gioia o la tristezza; sentimenti spirituali, come la felicità.

La psicologia scientifica, invece, intende i sentimenti come componenti di esperienza soggettiva delle emozioni, o come un atteggiamento che appartiene alla condotta sociale del soggetto.

Gli antichi filosofi cercarono di spiegare le emozioni contrapponendo l'emozione alla ragione. Ancora oggi, l'emozione è ritenuta certe volte come qualcosa di degradante, disorganizzatore e opposto alla condotta di adattamento. In questo senso, è definita come un'esperienza dagli effetti negativi.

Attualmente, però, l'emozione tende ad essere considerata come una funzione della condotta che varia nell'ordine e nell'intensità delle sue risposte. Così, l'emozione possiede una componente di condotta nell'espressione del

volto, della posizione e del movimento, ed una seconda componente conoscitiva di esperienza soggettiva. Tutto ciò poggia su una base di allarme e di attivazione fisiologica.

Bibl. - Ammaniti M. - Dazzi N. (edd.), Affetti, Ed. Laterza, Bari, 1990. Cesa Bianchi M. Bregani P., Psicologia generale dell'età evolutiva, Ed. La Scuola, Brescia, 1980. D'Urso V. - Trentin R., Psicologia delle emozioni, Ed. " Il Mulino ", Bologna, 1988. Mischel W., Lo studio della personalità, Ed. " Il Mulino ", Bologna, 1986. Visconti W., " Affettività ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 33-34.

M. N. Lamarca

Aggiornamento.

Il termine aggiornamento fu usato da Giovanni XXIII per determinare il " carattere fondamentalmente pastorale " del Vaticano II. Non significa un semplice adattamento, ma la penetrazione profonda del vangelo nella storia e nella realtà sociale nella Chiesa. Paolo VI, nella sessione pubblica tenutasi per promulgare il decreto sull'apostolato dei laici (18.11.1965) precisò che aggiornamento equivale a " saggio approfondimento dello spirito del Concilio " e a " adattamento fedele delle sue norme ". Comunque, la parola aggiornamento significò, all'inizio del Concilio e durante il suo svolgimento, aprire le finestre della Chiesa al mondo per riconciliarsi con esso, mettersi al suo servizio, e tradurre il messaggio cristiano alla cultura contemporanea.

La parola aggiornamento è tradotta nei testi conciliari coi termini latini accomodatio (accomodamento), adaptatio (adattamento), renovatio (rinnovamento), reformatio (riforma). Non è mai tradotto con restauratio (restaurazione). Ciò significa che il Concilio non fu un ritorno al passato. Aggiornamento è quindi riforma e innovazione mediante la sequela di Cristo.

È chiaro che il Concilio mirò ad una riforma e non ad una semplice restaurazione. La riforma conciliare nacque da un dialogo all'interno della Chiesa e della Chiesa con la società. Lo stesso Concilio chiamò appunto " passaggio dello Spirito " i movimenti di rinnovamento che precedettero il Concilio, soprattutto quello liturgico e quello ecumenico (SC 43; UR 1). Dopo il Vaticano II, Paolo VI si richiamò più volte allo " spirito rinnovatore

del Concilio ", che esige qualcosa di diverso e di nuovo affinchè tutto non " ritorni come prima ".

Lo spirito di rinnovamento del Concilio non è una rottura col passato, non è un radioalismo sempre critico verso la gerarchia, non è una contestazione di contenuti fondamentali: esso si fonda su un cambiamento di mentalità, mediante una necessaria successione di persone.

Bibl. - Alberigo G. ed altri, Il Vaticano II e la Chiesa, Ed. Paideia, Brescia, 1985. Cattaneo E. (a cura di), Il Concilio vent'anni dopo. 2 L'ingresso della categoria " storia ", Ed. Ave, Roma, 1985. Galantino N. (a cura di), Il Concilio vent'anni dopo. 3 Il rapporto Chiesa-mondo, Ed. Ave, Roma, 1986. Ghidelli C., Attualità del Vaticano II, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1993. Simone M. (a cura di), Il Concilio vent'anni dopo. 1 Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa, Ed. Ave, Roma, 1984.

C. Floristán

Agnosticismo.

Il termine agnosticismo fu usato da Th. H. Huxley (1825-1895) per mettere in risalto la sua posizione di fronte alla metafisica, rispetto agli gnostici. Il concetto ha qualcosa di vago. Indica una " mancanza di conoscenza ", o una " impossibilità di conoscere ", almeno per quanto riguarda un certo tipo di conoscere, per esempio, scientifico, razionale o naturale. Può riferirsi al soprasensibile, o al meta-empirico, ma anche alla materia quando non la si sta percependo: è l'idealismo religioso di Berkeley (1685-1753).

Si suole intendere l'agnosticismo in rapporto col problema dell'esistenza di Dio, trascendente infinito. Così, si parla di credenti in contrapposizione agli agnostici. C'è un agnosticismo che non nega ogni conoscenza meta-empirica che illumini l'esperienza e la condizione di possibilità della scienza, ma non ammette una conoscenza razionale, oggettivamente valida e intercomunicabile di Dio. Questo è nella linea di Kant e della concezione del trans-intelligibile di N. Hartmann. Però, Kant concede un primato alla ragione pratica, e in questo modo, è aperto ad una particolare fede razionale nell'esistenza di Dio. Al polo opposto, sta la teologia dialettica. Secondo Barth, la Parola di Dio in cui crediamo e speriamo, e a cui dobbiamo obbedire in vita ed in morte, è Gesù Cristo, così come si manifesta nella Sacra Scrittura. Secondo R. Bultmann, la rivelazione non può essere

sottoposta a criteri terreni, ma è una chiamata rivolta all'uomo che gli rivela la sua situazione di peccatore di fronte a Dio, e Dio concede per grazia la sua piustizia. La fede consiste nel comprendere la rivelazione e la propria esistenza come se fossero una stessa cosa. C'è una certa autoevidenza della rivelazione e della fede; però, è necessaria l'indagine storico-critica perché aiuta la comprensione e ricorda costantemente che le basi principali della fede sono storiche.

Non è sempre facile delimitare i concetti di ateismo e di agnosticismo. In un certo modo, il cosiddetto ateismo negativo, quando il problema di Dio non arriva ad impostarsi, ignora completamente la possibilità della trascendenza o dell'infinito, e non sorge nessuna domanda al riguardo: questa sarebbe la forma più rigorosa di agnosticismo. Però, in genere, si intende per agnostico colui che ha, riguardo al problema di Dio, una posizione riflessa che, da una analisi filosofica, conclude che la sua esistenza non si può dimostrare, ma non si può dedurre che non esista. La critica dell'agnostico non è dogmatica in quanto non supera la posizione del " non mi convince ".

La problematica dell'agnostico è distinta da quella dell'ateo. Egli non nega, ma semplicemente non intende, non afferma, e orienta la sua visione del mondo verso altre prospettive. Si potrebbe tentare una fenomenologia del comportamento agnostico come una contrapposizione del comportamento ateo, anche se non tutti gli atei si riconoscerebbero in essa. L'ateo militante vivrebbe una specie di impegno contro Dio, sentendo in sè una larvata necessità di Dio e lottando contro di essa: non vuole che Dio esista. Altri combattono la credenza in Dio per motivi sociali: ritengono che l'idea di Dio sia nociva per le possibilità di emancipazione dell'uomo e per la liberazione degli oppressi. La teologia della liberazione lavora per purificare l'idea di Dio, partendo dalla tradizione biblica e cristiana; cercando di superare questi equivoci.

Ci sono degli agnostici, come M. de Unamuno, che presentano un aspetto agonistico, cioè, di lotta, ma in un senso opposto a quello degli atei militanti. Unamuno è lacerato tra la necessità di credere, sulla base di un anelito ansioso di immortalità, e l'impossibilità di superare un razionalismo che rifiuta il mistero. Altri agnostici, come, per esempio, E. Tierno Galván, coltivano la serenità al massimo grado, valutando positivamente il fatto di adagiarsi in modo consapevole e responsabile nella finitezza. Essi ritengono che l'insoddisfazione di fronte al mondo sia un prodotto culturale umano che può essere superato. Provano, però, un grande rispetto per la fede dei credenti

autentici. C'è in parecchi agnostici una dimensione in certo senso religiosa, che tende a collegarsi nella preghiera con il Fondamento, sia pure senza personalizzarlo. Per questa via, sono aperti ad una qualche forma di mistero, ad una profondità ineffabile del finito concreto. Così, in pratica, incontrano tutto ciò che è necessario.

Bibl. - Antiseri D., Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso, Ed. Queriniana, Brescia, . Groth B., " Agosticismo ", in: Dizionario di Teologia Fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 4-6. Kant I., " Dialettica trascendentale ", in: Critica della ragion pura, Brescia, . Panikkar A., Religione e religioni, Ed. Morcelliana, Brescia, 1964. Sciacca M., " Agnosticismo ", in: Enciclopedia Filosofica, I, Venezia-Roma, 1957, pp. 74-78.

J.M. Díez-Alegría

Alleanza.

I popoli dell'Antico Oriente coltivavano molto i valori comunitari. Per salvaguardarli, moltiplicavano i patti o contratti (berith) che creavano vincoli molto stretti fra i contraenti.

Gli Israeliti, una volta che fu fissata da Mosè la loro esperienza religiosa (yahvismo), decisero di ratificarla con un patto solenne tra il popolo e la divinità. Lo scenario fu il Sinai (Es 19 e 24), dove i figli dei patriarchi giurarono fedeltà a JHWH in cambio della sua protezione e del suo aiuto. Solo allora il popolo trovò la forza per iniziare la conquista di un territorio che si riteneva era stato promesso da Dio al suo capostipite Abramo (Gen 15). Una volta conquistato il paese dei Cananei, l'alleanza sinaitica fu riaffermata a Sichem (Gs 24). A partire da allora, tutta l'esperienza religiosa d'Israele era destinata a cimentarsi su questa alleanza coo Dio, dando origine con ciò ad una autentica teocrazia, che più di una volta fu messa in pericolo dalla monarchia. Per questo, i profeti non cessavano di richiamarsi all'alleanza ogni volta che il popolo dimenticava i suoi doveri religiosi (Hm 3,3; Os 6,7; 8,1). La preoccupazione per l'alleanza raggiunse il suo vertice con la tradizione deuteronomista (Dt 4,30-32; 7,a-12; 26,17-19). Intanto, il profetismo, ossessionato dalla genesi del regno messianico, invitava a nutrire la speranza di una nuova alleanza con JHWI che avrebbe mandato il Messia atteso per porre fine ad ogni ingiustizia e per instaurare un'èra di pace

paradisiaca. Sarebbero allora scomparsi gli abusi che avevano scosso così profondamente la società di quel tempo (Is 40-55; Ger 31,31-34; Ez 16,19-53; 36,25-29...).

Gli scrittori neotestamentari ricordano frequentemente il concetto di alleanza (berith diathèke) e lo collegano con l'opera di Gesù. Soprattutto san Paolo elabora una teologia della nuova alleanza in relazione con il sangue di Cristo (1 Cor 11,25) e la presenta come la liberazione dei credenti (Rm 8,1-4) che vengono trasformati (Gal 6,5; 2 Cor 5,17). Ad essi, viene elargita la dignità di " figli di Dio " (Rm 8,14; Gal 4,6). Così, dunque, con l'atto redentore (morte-risurrezione di Cristo), il mondo viene invitato a contrarre un patto nuouo con Dio, un patto sigillato non su tavole di pietra, ma nel fondo dei cuori (cf 2 Cor 3,3). Questo patto si rese effettivo a Pentecoste, quando la forza del Risorto penetrò nei discepoli ai quali venne infuso una spinta capace di rinnovare la terra. Coloro che rimagono fedeli a questa nuova alleanza costituiscono il nuovo Popolo di Dio (= la Chiesa di Cristo).

Bibl. - Bonora A., " Alleanza ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 21-35. Deissler A., L'annuncio dell'Antico Testamento, Ed. Paideia, Brescia, 1980. Grelot P., Leggere la Bibbia, Ed. Piemme, Casale M., . Lohfink N., La promessa della terra come giuramento, Ed. Paideia, Brescia, 1973. Schoonenberg P., Creazione e Alleanza, Ed. Queriniana, Brescia, 1972.

A. Salas

Amministrazione economica.

Il servizio fraterno e l'aiuto ai poveri sono uniti, fin dalla nascita della Chiesa, alla celebrazione dell'Eucaristia. Condividere i beni è un tratto fondamentale della comunità cristiana. I tre sommari degli Atti (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) attestano che i primi cristiani possedevano tutto in comune e distribuivano tutto, non per essere poveri, ma perchè così nessuno tra loro era bisognoso. A motivo della comunione dei fratelli nella fede, si raccoglievano i beni o si facevano " collette " per aiutare i poveri e i cristiani di altre comunità (At 11,28-30; 1 Cor 16,1-4).

La condivisione dei beni e il servizio ai poveri richiedettero presto nella Chiesa una organizzazione. Prima i diaconi e poi i chierici dovettero amministrare i beni della Chiesa che, nei primi tre secoli, erano i beni dei

poveri. Però, questo sistema scomparve un pò alla volta, perchè venne meno il senso esatto delle offerte. A partire dal secolo IV, appaiono, con il " costantinismo " della Chiesa, due fenomeni nuovi: un clero libero da lavori civili e mantenuto economicamente dalla comunità dei fedeli (ciò darà luogo alla " classe sacerdotale ", che controllerà il denaro della Chiesa), e l'esistenza di proprietà ecclesiastiche per doni tatti da alcuni fedeli (questo darà luogo ad una grande preoccupazione istituzionale). La Chiesa, sviluppatasi come istituzione potente ai tempi della conversione dell'Impero romano e dei popoli barbari, divenne religione ufficiale, assunse come supplenza un compito di benefattrice e si arricchì notevolmente. Col tempo, vennero favoriti gli " stipendi " per il culto, per un " congruo sostentamento " del clero. Il denaro venne adibito per costruire edifici, alle volte sontuosi e scandalosi, della Chiesa. Già nel secolo V, il papa Gelasio decise di distribuire i beni della Chiesa in quattro parti: vescovi, clero, culto e poveri. Un po' alla volta, il popolo perdette il controllo dei beni della Chiesa amministrati da chi aveva autorità. Ricordiamo che la Chiesa si arricchì notevolmente per donazioni, specialmente di terrene che, nel Mediodevo, le curie amministravano i beni, con forte scontento del popolo, dei mendicanti e di qualsiasi cristiano che fosse anche minimamente evangelico. I beni divennero proprietà di certe istituzioni, sotto il patrocinio di un santo patrono. A poco a poco, queste istituzioni amministrarono il loro patrimonio, acquistarono rendite ed investirono le loro entrate, senza il controllo della comunità dei fedeli, con tutta segretezza e in una prospettiva di pura conservazione del capitale accumulato e di aumento dei benefici. Le lotte sorte nei tempi della " disamortizzazione " dei beni della Chiesa causarono scandali, tensioni e incomprensioni. La Chiesa è tutt'altro che " intendente dei poveri ". Però, a partire dal Concilio, si va verso un nuovo stile di uso dei beni della Chiesa.

I beni della Chiesa sono riscossi oggi fondamentalmente in tre modi: per contributi volontari, imposte religiose, aiuti dello Stato. L'indipendenza della Chiesa rispetto allo Stato significa, dopo il Concilio, un rifiuto netto, da parte della Chiesa, di qualsiasi aiuto finanziario o dell'uso di organismi statali per ottenere " imposte religiose " o esenzioni economiche equivalenti a privilegi. Parlare dei diritti della Chiesa, soprattutto in campo economico, fondandosi su alcuni diritti " particolari ", è una cosa inaccettabile. D'altra parte, le proprietà della Chiesa, per la sua natura missionaria e per la sua vocazione di povertà al servizio dei poveri, non sono degli ecclesiastici, ma del Popolo di

Dio le cui frontiere col resto dell'umanità non possono essere ben delineate. Il diritto di proprietà e l'uso dei beni temporali della Chiesa non sono privati a causa della missione cristiana. Sono beni autonomi, ma non indipendenti; sono sussidiari, ma non assoluti.

La proprietà e l'amministrazione dei beni della Chiesa devono stare al servizio del suo ministero, fondamentalmente evangelizzatore, che comprende un servizio pubblico, date le eredità avute e le implicanze sociali che comporta il fatto cristiano. I beni della Chiesa sono strumenti per la sua missione e vanno ripartiti secondo alcune necessità prioritarie: l'assistenza e la promozione della carità verso i poveri o indigenti, il mantenimento di certi locali, il sostentamento di alcuni compiti pastorali e il salario di alcuni responsabili. La Chiesa possiede, per donazioni varie e per il lavoro disinteressato di molti cristiani, una quantità enorme di edifici di ogni indole, il cui patrimonio deve essere profondamente rivisto. Il Nuovo codice di Diritto Canonico indica i " fini propri " che devono avere le offerte o donazioni dei fedeli: " ordinare il culto divino, provvedere ad un onesto sostentamente del clero e degli altri ministri, esercitare opere di apostolato sacro e di carità, specialmente a servizio dei poveri " (c. 1254).

Evidentemente, i credenti sono tutti chiamati a collaborare nei compiti pastorali della Chiesa. Perciò anche quelli che sono semplici beneficiari del culto domenicale hanno l'obbligo di dare il loro contributo per la Chiesa. Però, ci deve essere sempre una vera "co-gestione economica". Il compito di condivisione dei beni deve essere effettivamente evangelico. I poveri vanno ritenuti come l'azione fondamentale di ogni compito ecclesiale.

Bibl. - Aa.Vv., I beni temporali della Chiesa in Italia, Città del Vaticano, 1986. Cappellini E., Norme per il sostentamento del clero. Studi e documenti, Brescia, 1986. " Concilium ", 7 (1978): Le finanze nella Chiesa. Marchesi M., Come amministrare la parrocchia, Ed. Dehoniane, Bologna, 1989. Nuovo accordo tra Santa Sede e la Repubblica Italiana, Le norme circa gli enti e i beni ecclesiastici, Ed. Paoline, 1986.

C. Floristán

Amore.

L'amore è un mistero tra l'io e il tu (M. Buber). L'approccio a questo mistero è stato lungo e diffuso attraverso la cultura, ed è anche un processo nella

storia personale.

L'Occidente ha vissuto la realtà dell'amore in una continua tensione: tra l'influsso del dualismo greco con la sua sequela di ascetismo negativo, e l'influsso dell'amore nella pienezza della rivelazione e del fatto cristiano a cui si è mescolato, molte volte, il timore e la sfiducia. L'amore cortese ha rivendicato l'amore come passione pura, godimento intenso ed esaltazione, ma svincolato dal matrimonio e dalla procreazione. Nell'epoca vittoriana, l'amore non venne considerato come un'esperienza personale, ma come un patto da realizzare secondo le regole sociali imposte. In seguito a ciò, poteva sorgere l'amore. Oggi, si è tornati all'amore romantico fatto di esperienza personale. Nell'amore, predomina la libertà. Molto vivo in una società di consumi ed in una cultura di compravendita, l'amore è a volte sottoposto all'eccitazione, all'intensità del momento e all'interscambio occasionale. L'amore è sperimentare, non è " permanere ".

La comprensione esatta dell'amore chiede di superare le impostazioni tabù, mitologiche e disumanizzanti per aprirsi ai dati delle nuove scienze che chiariscono l'antropologia e la psicologia umane. Nell'impossibilità di farlo, scegliamo di presentare alcune sue caratteristiche:

L'amore è un dono gratuito (kàris), è gratuità: il mistero dell'amore ci scopre come indigenti e bisognosi. Abbiamo bisogno di ricevere amore e di sentirci amati senza nessun tipo di condizionamenti né di imposizioni: abbiamo bisogno di viverlo partendo dalla libertà e dalla gratuità del dono offerto.

L'amore è totalità, è totalizzante: la libertà e la gratuità dell'amore ricevuto porta alla donazione e alla consegna di sé (agàpe), all'uscita dall'io per incontrarsi con il tu senza escludere o negare gli altri, ma nell'integrazione.

L'amore è coraggio. Erich Fromm, nel suo libro famoso, L'arte di amare, afferma che l'amore è un'arte che esige disciplina, pazienza ed impegno per apprenderla. Ri chiede conoscenza e sforzo Per passare dal sentimentalismo all'impegno di amare. " Se l'amare fosse solo un sentimento, non esisterebbero le basi per amarsi eternamente ".

L'amore è apertura, attività e compito che porta alla crescita. Richiede che vengano superate le tappe di ancoraggio nell'io chiuso: fissazioni, repressioni, regressi, ecc. Occorre anche superare la strumentalizzazione del tu oggetto per incontrarsi come soggetti e aprirsi alla maturazione del noi. Integrazione

personale e relazione interpersonale devono portare a vivere l'amore come condotta e linguaggio fecondo.

L'amore non è calcolo, non è scambio economico. Per questo, non ammette di essere costruito sulla relazione mercantilista borghese del do ut des. Ancora meno può essere il risultato della soddisfazione sessuale reciproca, non è lavoro in " équipe " né egoismo a due.

Per il cristiano, l'amore è primo come dono e come fatto di grazia: " Dio è amore… In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio… " (1 Gv 4,8-10). E questa l'esperienza decisiva dell'agire cristiano, e, per ciò stesso, è il perno su cui roteano tutte le sue opzioni e tutti i suoi comportamenti. Questo spiega perchè l'amore verso Dio e verso il prossimo è l'e-sigenza etica fondamentale nell'impegno della sequela: è la risposta vitale al dono gratuito dello Spirito che ci spinge a camminare secon-do lo stesso Spirito (Gal 5,25). Lo Spirito dell'amore viene così ad essere la legge nuova di grazia e di libertà del cristiano: è lo Spirito che ispira, purifica e fortifica " quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra " (GS 38).

L'amore ci introduce nell'ambito religioso dell'alleanza mediante cui Dio e l'uomo realizzano il loro incontro, e, nello stesso tempo, l'amore ci introduce nell'universo etico concreto perché è la sua categoria fondamentale. Per questo, ci apre all'utopia della creatività: impedisce che la religione diventi alienazione, rito vuoto o pietismo; impedisce pure che l'etica degeneri in legalismo, perché si apre invece all'incontro, all'impegno e alla comunione con il prossimo reale, senza evasioni: il povero, il non amato.

Bibl. - Bernard CH.A., Teologia affettiva, Ed. Paoline, Roma, 1985. Cereti G., " Amore ", in: Dizionario di Pastorale Giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 43-54. From E., L'arte di amare, Ed. " Il Saggiatore ", Milano, 1977. Penna A., Amore nella Bibbia, Ed. " Paideia ", Brescia, 1972. Welte B., Dialettica dell'amore. Fenomenologia dell'amore e amore cristiano nell'èra tecnologica, Ed. Morcelliana, Brescia, 1986.

M. Gómez Ríos

Analisi della realtà.

Le nostre percezioni spontanee della realtà si prestano a molti inganni. Perciò è necessario ricorrere ad un metodo di analisi. Esistono due correnti principali: la corrente marxista e quella funzionalista.

Le tre caratteristiche principali del metodo marxista sono le seguenti:

1) È un metodo dialettico che privilegia le contraddizioni che esistono in qualsiasi realtà.

2) Si tratta di una dialettica materialista secondo cui le relazioni economiche generano i valori, i princìpi, ecc., e non viceversa.

3) Proclama il primato della prassi, che diventa il principio ed il fine dell'atto di conoscere. E questo il metodo di coloro che sono interessati al cambiamento sociale.

Il metodo funzionalista, invece, privilegia l'armonia viuttosto che il conflitto. Parte dal presupposto che tutti gli elementi del sistema sociale funzionano insieme con un grado sufficiente di congruenza interna, cioè, senza produrre conflitti persistenti che non si possono risolvere. Il suo concetto chiave è quello di funzione, intendendo con ciò la conseguenza oggettiva che posssiede un fenomeno sociale per il complesso ampio di cui fa parte, e che non sempre coincide con le motivazioni consapevoli dei suoi protagonisti.

Anche se è necessario ricorrere ad un metodo di analisi, nessuno tuttavia può considerarsi neutro. Entrambi rendono possibile la lettura della realtà, ma anche la condizionano. Come diceva Einstein, " è la teoria che decide ciò che possiamo osservare ".

Bibl. - Caramella S., " Analisi ", in: Enciclopedia Filosofica, I, Venezia-Roma, 1957, coll. 185-190. Del Noce A., " Marx ", in: Enciclopedia Filosofica, III, Venezia-Roma, 1957, coll. 345-350. Malizia G., " Funzionalismo ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1897, pp. 452-454. Viglino U., " Analisi ", in: Enciclopedia Cattolica, I, Roma, 1948, call. 1135-1137. Wetter G.A., " Materialismo dialettico ", in: Enciclopedia Filosofica, III, Venezia Roma, 1957, call. 414-418.

L. González-Carvajal

Anno liturgico.

L'anno liturgico, anno del Signore o anno cristiano, è la celebrazione ciclica del mistero di Cristo da parte dell'assemblea dei credenti lungo il giorno, la settimana, l'anno. I riferimenti, perciò, sono tre: la comunità cristiana (la Chiesa), il tempo coi suoi eventi (la storia) e il mistero centrale della salvezza (Cristo). La Costituzione liturgica del Concilio Vaticano II afferma: " La santa Madre Chiesa… nel corso dell'anno distribuisce tutto il mistero di Cristo, dall'Incarnazione e dalla Natività fino all'Ascensione, al giorno di Pentecoste e all'attesa della beata speranza e del ritorno del Signore " (SC n. 102).

Lo sviluppo dell'anno liturgico fino alla sua attuale configurazione fu molto lento. Le comunità primitive celebravano ciclicamente la domenica, giorno del Signore e della sua risurrezione. Con l'introduzione, nel secolo II, della Pasqua annuale (la domenica successiva alla luna piena che segue l'equinozio di primavera), furono poste le basi dell'anno cristiano.

Non dimentichiamo che l'anno inquadra le attività umane fondamentali, sia quelle relative all'agricoltura che quelle attinenti all'allevamento, sia quanto è in rapporto con leggi dell'astronomia che coi ritmi della vegetazione. La settimana e il mese, di origine lunare, seguiti dall'uomo primitivo prima della successione dell'anno solare, finirono per essere parti subordinate all'anno. L'anno fu calcolato dai primitivi partendo dal succedersi delle stagioni.

Per gli Ebrei, la base del loro calendario era costituita dal sabato settimanale e dalla Pasqua annuale. La Pasqua o festa degli azzimi (pane fatto con spighe nuove, senza lievito vecchio), che commemorava la liberazione dalla schiavitù d'Egitto, era al centro dell'anno e la festa principale. Il cinquantesimo giorno, si celebrava la pentecoste, festa delle messi e dell'alleanza del Sinai. La terza grande festa giudaica era connessa con la raccolta dei frutti dell'autunno e si trasformò in festa dei tabernacoli o delle tende.

I Romani, invece, seguivano un calendario di mesi fissati a dodici da Giulio Cesare. Questo calendario si impose in Occidente. In ultima analisi, l'anno liturgico è l'anno civile romano nel cui interno si celebrano i misteri di Cristo con l'influsso ebraico delle grandi feste (quella settimanale e quella pasquale). Verso il secolo VI, fu costituita la struttura fondamentale dell'attuale anno liturgico: la Pasqua annuale è preceduta da una preparazione (la Quaresima); segue un prolungamento (la cinquantena pasquale). Si sviluppa la festa di Natale-Epifania, anche qui con una preparazione adeguata

(l'Avvento). L'espressione anno cristiano viene coniato nel secolo XVII, mentre il termine anno liturgico è divulgato dal benedettino Don Guéranger nel secolo XIX.

Hanno contribuito alla formazione e alla concezione dell'anno liturgico anche la riflessione teologica, la catechesi, la celebrazione e la vita delle comunità cristiane. Naturalmente, le teologie dell'anno liturgico sono recenti. La prima e più famosa è la teologia dei misteri per opera del benedettino Oddo Casel. In sintesi, egli afferma che, mediante la celebrazione sacramentale della Chiesa, si rendono presenti oggi la persona e l'opera del Signore e viene comunicata la salvezza, a seconda della dimensione della festa che si sta celebrando. Per mezzo del culto, si commemora e si rende presente il mistero particolare che viene celebrato.

Dal punto di vista ufficiale, il primo documento dottrinale che si riferisce all'anno liturgico è l'enciclica Mediator Dei di Pio XII, nel 1947. L'anno liturgico, dice questa enciclica, non è una semplice " rappresentazione " o " evocazione " di fatti del passato, ma è " contatto " attuale dei cristiani con Cristo. La Costituzione liturgica del Vaticano II afferma chiaramente la presenza del mistero di Cristo nelle celebrazioni.

La salvezza si rende presente con la " sacra commemorazione ". Detto in altro modo già ricordato sopra: " La santa Madre Chiesa… nel corso dell'anno distribuisce tutto il mistero di Cristo " (SC n. 102).

Così come la terra impiega un anno per fare un giro completo attorno al sole, così ogni comunità cristiana e tutta la Chiesa impiega un anno per girare attorno a Gesù Cristo, centro della vita cristiana. Il segno temporale è l'anno civile, diviso in settimane e in quattro stagioni naturali. Però, il calendario liturgico si distingue da quello civile in quanto il suo centro è la Pasqua, il suo inìzio è l'Avvento e il suo termine è la festa di Cristo Re. Quello che è decisivo nell'anno liturgico è la festa, non il giorno feriale; il riposo o la contemplazione, non il lavoro; il Regno di Dio in Cristo, non la semplice società. La domenica è per il calendario pivile un giorno di riposo; per quello liturgico, è il giorno del Signore.

Oltre a questi due calendari, il cattolicesimo popolare ha costruito un altro calendario religioso. Il popolo celebra la sua religiosità popolare secondo questo calendario trasmesso dalla tradizione. Esso varia da un paese ad un altro a seconda dell'influenza del cattolicesimo o cristianesimo primitivo che giunse coi primi missionari. Varia anche secondo certi riti religiosi precristiani e secondo determinate incidenze dell'evoluzione cattolica

successiva. Il calendario popolare comprende feste liturgiche (natività e settimana santa che coincidono col calendario liturgico), feste mariane sotto varie denominazioni, feste di santi in relazione con qualche necessità umana, processioni con immagini, pellegrinaggi a santuari e gesti religiosi ciclici uniti all'uso di simboli (albero di Natale, candele, benedizione di animali, ceneri, acqua santa, fiori per i defunti, ecc.). A motivo dell'importanza dell'anno liturgico e del calendario religioso popolare, l'affarismo moderno ha stabilito il calendario commerciale, molto evidente nei giorni che precedono il Natale, nel periodo delle prime Comunioni, in feste concrete per fare regali (festa del padre, della madre, degli innamorati, ecc.), e in cibi speciali per certe feste (veglione di fine d'anno, panettoni, colombe, uova di Pasqua, ecc.).

Insomma, l'anno liturgico è una pedagogia adatta per celebrare ciclicamente il passaggio del Signore: dal Padre al mondo per il Natale e dal mondo al Padre per la Pasqua. Così, si legge, lungo l'anno e in relazione con le feste, la Parola di Dio. Questa è distribuita secondo alcuni lezionari adeguati: ogni tre anni, annualmente, nei tempi forti liturgici, o di settimana in settimana. In questo modo, popolare e naturale, i cristiani rinncvano ciclicamente la fede e la speranza, i segni o sacramenti della fede e l'impegno della carità fino al ritorno del Signore.

Bibl. - Bergamini A., " Anno liturgico ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 65-71. Casel O., Il mistero del culto cristiano, Ed. Borla, Torino, 1966. Della Torre L., Celebrare il Signore. Corso di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1989. Lopez-Martín J., L'anno liturgico, Ed. Paoline, Cinisello B., 1987. Nocent A., Celebrare Gesù Cristo. L'anno liturgico, 7 voll., Ed. Cittadella, Assisi, 1976 ss. Rahner K., L'anno liturgico, Ed. Morcelliana, Brescia, 21964. Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, .

C. Floristán

Ansia.

L'ansia è uno stato non specifico di eccitazione che giunge dopo che sono stati interpretati, con esattezza, o meno, certi segnali di paura. L'ansia è un termine usato per designare una serie di risposte molto complesse che sono associate con sentimenti di tensione e che comportano cambiamenti nell'attività fisiologica del sistema nervoso autonomo.

In genere, ogni stato di ansia presenta questi tre aspetti:

Aspetto fisiologico: aumento del ritmo cardiaco, dilatazione dei capillari nelle mani e qelle gambe, aumento del ritmo della respirazione, dilatazione delle pupille, riduzione del volume sanguigno nelle viscere, sudore nelle mani, inibizione della secrezione salivare, aumento di secrezione dell'adrenalina, ecc.

Aspetto conoscitivo: Il soggetto in stato di ansia elabora un complesso di pensieri, giudizi ed interpretazioni generalmente attorno alla situazione percepita e alle proprie reazioni fisiologiche. L'interpretazione data dipende dalla situazione in sé, dalla storia passata dell'individuo, dal livello di attività e dai cambiamenti fisiologici conseguenti.

Aspetto motorio: Succede una serie di reazioni motorie che si possono osservare, come il tartagliare, certi tics, tremiti, movimenti corporei disordinati, e specialmente i cosiddetti comportamenti di fuga e di scampo.

Le situazioni che generano ansia possono essere molte e varie e si manifestano sotto forme di paura e di fobìe.

La paura è una reazione normale e naturale di fronte ad una minaccia, reale o immaginaria. È prodotta dalla componente conoscitiva, da quella motoria e da quella emotiva.

La fobìa è una forma speciale di paura le cui caratteristiche principali sono: l'intensità della reazione assolutamente sproporzionata alla situazione e la mancanza di un rapporto logico tra la situazione e la reazione. La fobìa non si può vincere con ragionamenti di nessun tipo. È totalmente involontaria. Il soggetto capisce che la sua reazione è priva di logica.

Bibl. - Meazzini P., " Ansia ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 65-67. Rycroft Ch., Angoscia e nevrosi, Milano, 1969. Sillamy N., Dizionario di Psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1995. Sullivan H.S., La moderna concezione della psichiatria, Milano, 1969.

M. N. Lamarca

Anticlericalismo.

L'anticlericalismo è l'atteggiamento di ostilità verso il clero e verso la sua influenza sociale che si ritiene eccessiva. La stessa difficoltà di precisare la natura, la genesi e la proporzione degli atteggiamenti spiega la difficoltà di

precisare il concetto di anticlericalismo e di tracciare gli aspetti più salienti della sua tipologia.

Anticlericalismo è il contrario di clericalismo. Per clericalismo, si può intendare la traduzione e l'intromissione della religione come strumento di potere. Nel clericalismo, religione e politica si incrociano. La Chiesa si serve del potere politico per riaffermare un sistema di potere ecclesiastico; il potere politico, a sua volta, si serve della Chiesa per garantire il sistema di governo o le situazioni politico-sociali.

Il multiforme fronte clericale genera molti fronti anticlericali dai vari segni: quelli di destra e quelli di sinistra; i liberali e i totalitari quelli prevalentemente intellettuali, derivati da una filosofia sociale: il laicismo; quelli prevalentemente emotivi, frutto di esperienze negative individuali o sociali rispetto alla Chiesa. Secondo il gruppo sociale in cui si incarna, ci può essere un anticlericalismo elitario eo un anticlericalismo popolare.

Però, la divisione più importante è quella che si stabilisce nei riguardi della religione. Ci può essere un anticlericalismo interno alla credenza: questa non viene esclusa, ma non si accetta l'influsso eccessivo del clero, mentre la religione è ritenuta legittima. Ci può essere un anticlericalismo irreligioso, che a sua volta, offre una diramazione: può essere, per principio, irreligioso (e l'anticlericalismo ne è una conseguenza), oppure quello che era anticlericalismo interno sfocia nella irreligione.

L'anticlericalismo che abbiamo chiamato interno, specialmente nella sua incarnazione popolare, sembra aver costituito una vecchia abitudine medievale e europea. È facilmente documentabile, perfino negli stalli dei cori delle cattedrali. La sua sostanza profonda si sfogava nella satira su alcuni personaggi ? il clero ? visti come incarnazioni deformate e picaresche di una istituzione accettata e che aveva anche figure esemplari, atte ad essere mitizzate nelle immagini popolari. Era sempre una critica dall'interno.

La critica dal di fuori, l'anticlericalismo irreligioso, nasce come forza sociale con l'Illuminismo. E un episodio del conflitto tra la ragione e la religione: esso sta sulla soglia delle trasformazioni sociali che caratterizzano l'Età Moderna. La religione è vista come oscurantismo ed il clero come un nemico del progresso.

L'anticlericalismo è stato logicamente, dato il peso politico della Chiesa spagnola, un importante fattore di conflitto nella storia della Spagna. Inizialmente, esso si presenta come una ripetizione dell'anticlericalismo medievale europeo: critica interna che non fa altro che mettere in rilievo

l'inadeguatezza delle debolezza umana di fronte alla purezza simbolica dell'istituzione ecclesiale, mai messa in questione.

Una fitta concatenazione di cause cambiò l'anticlericalismo interiore alla credenza in anticlericalismo irreligioso, popolare e emotivamente denso. Come condizione, almeno, appare anche una lunga decadenza intellettuale da parte della Chiesa, a partire dalla fine del secolo XVII. Si manifesta ancora come critica interna nel secolo XVIII (Torres de Villaroel, il P. Isla). Con alcune eccezioni, tanto più notevoli quanto più chiuso è l'ambiente, la cultura ecclesiale ufficiale perde la sua creatività e tende all'immobilismo. Offre l'immagine di una istituzione nemica del progresso. Però, la breccia massiccia nella credenza delle classi popolari non si aprì mediante la vita intellettuale, ma con quella affettiva dell'anticlericalismo. Il potenziale simbolico della Chiesa, tanto per voler indicare una componente sociale positiva per la totalità pratica del popolo, uscì gravemente danneggiato dopo l'epoca di Ferdinando VII (1833) per l'identificazione della Chiesa tradizionale col regime assolutista e con la sua repressione. Un indicatore cruento può essere quello dell'uccisione di frati da parte del popolo durante la prima guerra carlista, nell'occcasione dell'epidemia del colèra a Madrid. A questo spostamento nel terreno simbolico, c'è da aggiungere nel campo delle istituzioni, gli sforzi dei progressisti isabellini per staccare il governo dall'influenza e dal potere ecclesiastico. I liberali progressisti pensarono che fosse giunta l'ora decisiva (1837) e, mentre liberavano i beni ammortizzati, declericalizzarono la società spagnola. Salustiano de Olozaga, per esempio, governatore di Madrid, distrusse 17 grandi conventi dopo aver esclaustrato i loro inquilini.

Il vecchio filone storico dell'anticlericalismo si caricò di odio religioso lungo il secolo XIX, fino a costituire un problema di convivenza nazionale. L'esempio più cruento si ebbe nel secolo XX con la guerra civile del 1936. Il simbolismo negativo che intaccava l'immagine della Chiesa si tradusse con l'uccisione di migliaia di sacerdoti e di religiose estranei alla violenza politica della contesa. Il risultato fu l'instaurarsi di un nuovo clericalismo. Poi, l'impatto del Concilio Vaticano II e l'evoluzione della Chiesa spagnola posero le basi per una situazione nuova, espressa nella Costituzione del 1978. In essa (art. 16), è affermata la a-confessionalità dello Stato, mentre si riconosce e si garantisce il diritto alla libertà religiosa e alla sua espressione individuale e sociale. Comincia così l'uscita da un conflitto storico.

Le forme attuali di anticlericalismo spagnolo hanno ridotto in modo sostanziale la loro aggressività militante. Sembrano essere il correlato logico della diminuzione del clericalismo. Sono piuttosto forme di cultura secolarista, in cui si manifesta un certo disprezzo per la cultura istituzionale religiosa e per le sue forme di espressione. Similmente, sembrano rinascere modi nuovi di anticlericalismo interno alla credenza, cioè, critici verso la burocrazia ecclesiale da parte di laici credenti. Ciò che acquista caratteri progressivamente crescenti, negli strati giovanili del popolo spagnolo, sono forme a-ecclesiali di esistenza che, senza rinnegare una visione del mondo credente, sono estranee a qualsiasi pratica religiosa istituzionalizzata.

Bibl. - Drago M. - Boroli A. (dir.), Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 60-61. Matteucci B., Cultura religiosa e laicismo, Ed. Paoline, Alba, 1960. Paschini P., " Clericalismo ", in: Enciclopedia Cattolica, III, Città del Vaticano, 1949, coll. 1859-1860. Rossano P. (a cura di), Dizionario del cattolicesimo nel mondo contemporaneo, Ed. Paoline, Alba, 1964, pp. 107 e 377.

J. Martínez Cortés

Antico Testamento.

I cristiani chiamano Antico Testamento (AT) quel complesso di libri ispirati in cui è riportato il processo storico-salvifico dalle origini dell'umanità fino alla venuta del Messia promesso (= Gesù di Nazaret). L'AT è ritenuto la fase preparatoria nella storia della salvezza che si propone l'obiettivo di liberare gli esseri umani dal peccato e dalle sue conseguenze. Oggi, si cerca di vedere l'AT soprattutto come una storia viva, di un popolo che interpretava con categorie religiose i ricordi del suo passato, la sua esperienza del presente e perfino la sua attesa del futuro. Tutto questo procedimento storico- salvifico ebbe per protagonista il popolo israelita i cui rapporti singolari con Dio (JHWH) gli valsero il titolo di popolo eletto.

Gli scritti veterotestamentari rimasero fissati definitivamente nell'epoca del giudaismo, poiché prima dell'esilio babilonese, si accettava il carattere sacro di soli 22 libri, quelli che erano associati con le 22 lettere dell'alfabeto ebraico. Perciò, come un tutt'uno si ammetteva la legge (Pentateuco) e i profeti come espressione del disegno divino. Anche quando il giudaismo tardivo parlò di introdurre gli scritti postesilici (l32 a.C.), mancò l'unanimità

quando si trattò di pronunciarsi sul.carattere ispirato di alcuni libri concreti. Questa incertezza rimase anche nei primi secoli del cristianesimo, tanto che non furono inseriti nel canone se non quando il Magistero ecclesiastico lo decise in forma ufficiale. Questi libri, chiamati per questo deuterocanonici, sono i seguenti: Tobia, Giuditta, Baruc, Sapienza, Siracide, 1 e 2 Maccabei, come anche le aggiunte in greco di Ester e di Daniele.

Anche quando tutta la traiettoria del popolo eletto si suppone integrata nel disegno di Dio, la critica di oggi invita a distinguere varie tappe in questo processo salvifico:

1) la tappa preistorica, che comincia coi racconti della creazione per terminare con l'apparire di Abramo (Gen 1-11);

2) la tappa protostorica che include tutte le tradizioni dei patriarchi biblici fino all'arrivo di Mosè;

3) la tappa storica, che inizia con l'alleanza sinaitica per terminare quando, a fondamento dell'opera di Cristo (morte-risurrezione), si instaura la fase di pienezza conosciuta anche come Nuovo Testamento (NT).

Si suppone giustamente che Dio si rivelò al suo popolo nel corso della sua storia, essendo la religione monoteista il segreto della sua sussistenza in un mondo decisamente ostile. Questo è certo. Si deve notare, tuttavia, che Dio si manifesta nel procedimento stesso del suo popolo. Ciò vuol dire: il modo con cui il popolo si apre un varco attraverso la storia permette di scoprire la presenza del Dio che agisce. Molti si chiedono: Dio si è rivelato solo al popolo eletto? Oggi, si parla di una storia generale della salvezza di cui l'esperienza del popolo eletto rappresenta solo un aspetto. Inoltre, noi analizziamo l'esperienza del popolo eletto alla luce del nuouo Israele (= la Chiesa). Ora, la presenza di Gesù, il grande Inviato divino, serve a cónfermare che il procedimento storico del popolo eletto lungo l'AT fa parte in ogni tempo del disegno salvifico di Dio. È certo che qualcosa di simile può essere successo anche con altri popoli dell'antichità. Noi, però, manchiamo di un criterio oggettivo che ci permetta di scoprire nella loro storia la traccia della divinità. Per questo, l'AT acquista un significato così singolare. Solo vedendolo come preparazione, saremo in grado di valorizzare il contributo dell'economia neotestamentaria (= la realizzazione) il cui portavoce indiscusso è Gesù di Nazaret nel quale scopriamo il Dio incarnato.

L'AT riveste un'importanza particolare per tutti quei cristiani che vogliono oggi valorizzare la loro identità religiosa. Questa riceve da Gesù un impulso tale che viene trasformata in un albero frondoso dei cui frutti ci

possiamo cibare. Le radici di questo albero vanno, però, cercate nell'AT. Grazie ad esso, è necessario addentrarsi nel suo studio senza nessun pregiudizio e sapendo nello stesso tempo che l'esperienza storico-salvifica fatta dal popolo eletto è stata mediata dallo stampo socio-culturale del suo tempo. Ciò vuol dire che molti insegnamenti, validi al loro tempo, hanno bisogno di essere oggi decantati alla luce del messaggio evangelico fatto vita nella comunità ecclesiale.

Bibl. - Deissler A., L'autorivelazione di Dio nell'AT., in: Feiner J. - Löhrer M. (a cura di), Mysterium Salutis, 3, Ed. Queriniana, Brescia, l969, pp. 285-344. Festorazzi F., " Antico Testamento ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1-12. Soggin J.A., Introduzione all'AT, Ed. Paideia, Brescia, . Rad (von) G., Teologia dell'AT, 2 voll., Ed. Paideia, Brescia, l972-l974. Vaux (De) R., Le istituzioni dell'AT., Ed. Marietti, Torino, l964.

A. Salas

Antropologia.

Aristotele fu il primo ad usare la parola anthropòlogos nell'Etica a Nicomaco per parlare dell'uomo (Et. Nic. 4,8). Il termine antropologia fu poi usato per la prima volta sugli inizi del secolo XVI da M. Hundt, maestro a Lipsia, in uno scritto sul corpo. Il terreno in cui si muoveva allora l'antropologia era la fisiologia, la psicologia e la morale, ma un po' alla volta, prevalse una trattazione puramente biologica dell'uomo.

Di grande importanza per il futuro dell'antropologia è stata la distinzione introdotta dal filosofo tedesco W. Dilthey (1833-1911) tra scienze della natura e scienze dello spirito, come anche la necessità di seguire metodi differenti nelle une e nelle altre. Le scienze della natura perseguono una visione generalizzata e rispondono ad un'intento nomotetico. Le scienze dello spirito seguono una tendenza individualista e rispondono ad un intento idiografico. Stando così le cose, le affermazioni delle prime non sono trasferibili alle affermazioni delle seconde.

Tra le scienze dello spirito, va collocata l'antropologia il cui metodo non può essere quello delle scienze della natura, in quanto l'uomo non è un dato oggettivabile, nè può essere analizzato in un modo oggettivante. Certe proprietà specifiche dell'essere umano, come la libertà e la responsabilità

sfuggono ai modi della conoscenza esatta e non sono accessibili al sondaggio dell'osservazione empirica. Kant mise già in evidenza nella sua Critica della ragion pratica l'impossibilità di studiare l'uomo come se si trattasse di una cosa. Da Dilthey fino ai nostri giorni, il primo principio dell'antropologia è il seguente: l'uomo non può essere " spiegato " (spiegare qualcosa nel senso di dedurlo causalmente), ma soltanto " conosciuto ".

L'antropologia riflette su tutto quello che si riferisce all'uomo. Perciò, se vogliamo creare una scienza dell'uomo, occorre cercare l'integrazione di molte scienze e non solo della neurologia e della psicologia, come è indicato da E. Fromm.

Gli sforzi attuali di approccio all'uomo possono articolarsi, secondo la felice classificazione di Ruiz de la Peña, attorno a tre hodi di problemi. Il primo può essere formulato in questo modo: l'essere umano è una realtà soggettiva e personale non riducibile al mondo delle cose? O è, invece, una realtà oggettiva onnicomprensiva? Le filosofie esistenzialiste si muovono nel terreno della soggettività e dell'esistenza, mentre lo strutturalismo e il neopositivismo collocano l'uomo nel mondo degli oggetti.

Il secondo punto di discussione è questo: se l'uomo debba essere considerato come una specie zoologica, o se invece, si differenzia qualitativamente dalla specie animale. Certi autori che andavano per la maggiore negli anni Settanta, optavano per una nuova antropologia che si riduceva a biologia. Per esempio: J. Monod e E. Morin. Come reazione a questo riduzionismo biologista o genetico, sorse una nuova corrente (antropobiologia), rappresentata tra gli altri da A. Portmann. Questa non limita il suo interesse alla dimostrazione di alcuni fatti ontogenetici, ma si occupa in profondità del significato antropologico di tali fatti, Si tratta di integrare, e non accontentarsi di considerare isolatamente

l'aspetto biologico e quello storico-spirituale dell'uomo, prendendo coscienza che l'uomo, pure essendo bìos, è un essere che supera il bìos ed è aperto alla storicità. Come fa notare H. Thielicke, l'immagine dell'uomo nella sua totalità, nella pienezza dei suoi rapporti vitali sul piano del corpo e dello spirito, tutto questo, e non i condizionamenti genetici, costituisce " la realtà orientatrice determinante secondo Portmann ".

Il terzo punto del dibattito è quello che si aggira attorno al rapporto mente-cervello. Si può impostare in questi termini: la mente è sottoposta al cervello? Dipende da esso e si riduce ad esso? In altre parole: gli eventi mentali sono prodotti dai fatti neurologici fino al punto che si trova in essi la

loro spiegazione? A queste domande, risponde affermativamente il determinismo neurofisiologico. Secando, invece, un'altra tendenza, la mente ed il cervello si differenziano e la mente ha un netto ascendente sul cervello.

Bibl. - Cassirer E., Saggio sull'uomo, Ed. Armando, Roma, 1968. " Communio ", 93(1987): L'anima. " Concilium ", 6(1973): L'umanesimo messo in questione. La crisi dell'umanesimo e l'avvenire della teologia. Clément O., Riflessioni sull'uomo, Milano, 1973. Gehlen A., L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo, Ed. Feltrinelli, Milano, 1990. Kardiner A., Lo studio dell'uomo, Ed. Bompiani, Milano, 1964. Santinello G., " Uomo ", in: Enciclopedia Filosofica, 6, Ed. Sansoni, Firenze, , pp. 735-747.

J. J. Tamayo

Antropologia teologica.

L'antropologia teologica indica il complesso sistematico delle affermazioni teologiche sull'uomo, o la riflessione articolata metodicamente riguardo al mistero dell'uomo alla.luce della fede cristiana, come è stata espressa nelle varie tradizioni bibliche e nella storia della teologia.

La configurazione dell'antropologia teologica come disciplina con identità propria all'interno della teologia è relativamente recente: data dal secolo XIX. Nella Bibbia, per esempio, non troviamo nulla che assomigli all'attuale trattato teologico sull'uomo, quantunque appaiano dati sufficienti che ci permettono di parlare di una concezione biblica sull'uomo che si distingue nettamente da altre concezioni religiose o filosofiche. L'elemento distintivo va cercato nella visuale in cui si muovono gli autori biblici: la fede in JHWH e la fede in Gesù di Nazaret. L'uomo è pensato nel suo rapporto con Dio e nel suo inserimento nella storia di Dio.

Nella pluralità di visuali sull'uomo che emergono o che sono soggiacenti nei testi biblici, ci sono alcune idee che sono condivise da quanti vivono l'esperienza della fede giudeo-cristiana. La prima e più importante è questa: l'uomo è " immagine di Dio ". Ciò comporta il fatto di riconoscere l'uomo come creatura e come con-creatore, come anche la netta distinzione tra Dio e l'uomo e la stretta comunione fra entrambi. La seconda idea, che deriva dalla prima, è la situazione privilegiata dell'uomo nel cosmo. Grazie alla posizione del tutto singolare, l'uomo riceve da Dio il comando di soggiogare la terra (cf Gen 1,28). Ciò vuol dire: liberarsi dal destino fatale di " madre natura " e

giungere ad una fruizione umana ed umanizzante della natura liberata dalla sua mitizzazione e dal suo incantesimo. La terza idea si riferisce all'unità psicofisica dell'uomo: questa è attestata ed espressa in forma quasi unanime tanto nell'Antico Testamento che nel Nuovo. Questa idea si scontra frontalmente con l'antropologia dualista greca.

I primi tentativi di sistematizzazione appaiono nella teologia patri-stica, come per esempio, nel trattato De anima di Tertulliano. La riflessione teologica sull'uomo, intesa come discorso strutturato, sorge inizialmente come uno sviluppo del racconto della creazione. Così, il pensiero antropologico sistematico deriva e si nutre di esegesi. Lo sforzo per chiarire l'immagine cristiana dell'uomo si compie, a sua volta, nel dialogo con le grandi antropologie pre-cristiane.

Durante il Medioevo, i contenuti propri dell'antropologia non sono riuniti in un trattato speciale, ma sono piuttosto sparsi nei vari trattati.

L'Età Moderna rappresenta il vertice dell'autocomprensione dell'uomo come soggetto. Ciò nonostante, la teologia cattolice non riesce in questo periodo a sviluppare un'antropologia " sulla base di un principio originale che corrisponda all'autoconoscenza già raggiunta dell'uomo come soggetto " (Rahner). Ciò avviene quando entra nella riflessione cristiana la svolta antropologica che assume dialetticamente i due poli della rivelazione: Dio e l'uomo, superando così tanto la riduzione antropologica (teologia-antropologia), portata avanti con Feuerbach, quanto il radicalismo teologico (Dio come negazione dell'uomo) sostenuto da Barth.

L'attuale antropologia, la cui sintesi armonica si può trovare nel Vaticano II (cf GS), si svolge in un dialogo critico e fecondo con le varie antropologie, assumendo, da una parte, i nuovi contributi scientifici riguardanti l'uomo, e mettendo in questione, d'altra parte, l'immagine unidimensionale e riduttiva che frequentemente offrono sul dato umano, come anche il carattere chiuso ed assoluto che si suole dare alla concezione " scientifica " dell'uomo.

L'antropologia teologica è oggi specialmente critica con la concezione strumentale dell'uomo presentata dalla tecnologia. Secondo questa, il criterio per valutare l'uomo è la sua utilità nel campo della produzione ed il profitto che rende a servizio della società tecnificata in cui l'homo faber si converte in homo fabricatus. Di fronte ad un simile degrado dell'uomo, l'antropologia teologica, che si ispira alla tradizione biblica e patristica, afferma il valore assoluto ed inalienabile dell'essere umano. Per il fatto stesso, e di fronte ai vari anti-umanesimi, la antropologia teologica afferma l'uomo come soggetto

con una propria identità, non riducibile al mondo inanimato, vegetale o animale, e in dialogo personale con Dio alla cui vita egli partecipa e nella cui orbita privilegiata egli si incontra. Questo è il senso profondo soggiacente nella presentazione biblica dell'uomo come " immagine di Dio ".

L'antropologia teologica mette anche in guardia, di fronte al tanto decantato ed esaltato " umanesimo cristiano ", a cui dicono di ispirarsi progetti o programmi politici, sociali o culturali: il più delle volte, ciò che si nasconde dietro di ciò non è altro che una difesa dell'immagine.borghese e classista dell'uomo.

Bibl. - Benzo M., Uomo profano, uomo sacro. Trattato di antropologia teologica, Ed. Cittadella, Assisi, 1980. G. Colzani, Antropologia teologica. L'uomo, paradosso e mistero, Bologna, 1988. J. Comblin, Antropologia cristiana, Ed. Cittadella, Assisi 1987. Flick M. - Alszeghy Z., Fondamenti di un'antropologia teologica, Ed. Fiorentina, Firenze, 1970. Forte B., L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale, Ed. Paoline, Cinisello B., 1993. Gozzelino G., Vocazione e destino dell'uomo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia), Ed. Elle Di Ci, Lsumann (Torino), 1985. Ladaria L.F., Antropologia teologica, Casale M., 1986. Rahner K., Saggi di antropologia soprannaturale, Roma, 1969, Ruiz De la Peña J.L., Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale, Roma, 1992. Sanna I., L'uomo via fondamentale della Chiesa, Roma, 1989.

J.J. Tamayo.

Anzianità.

L'anzianità porta con sè una diminuzione delle forze vitali. Calano le capacità motorie e sensorie, specialmente la viàta e l'udito, e declina la sessualità. A cio, corrisponde nel campo psichico una riduzione degli interessi, l'abbandono di capacità oroduttive, una diminuzione generale di rendimento, una minore capacità di fissare il presente ed il passato recente, mentre si afferma un atteggiamento conservatore ed una ostilità verso ciò che è nuovo. Però, la diminuzione delle forze vitali e la riduzione di interessi non devono portare ad una diminuzione del livello di intelligenza e di personalità.

Quantunque l'anzianità cominci inevitabilmente verso i sessant'anni e porti con sé certi processi degenerativi, sia corporali che spirituali, e quantunque le infermità psicosociali siano più frequenti in questa situazione

di crisi, tuttavia le manifestazioni dei fenomeni fisici e psichici dell'anzianità sono molto diverse a seconda degli individui e dei gruppi.

Si intende per pre-anzianità (5658 a 6870) quel periodo della vita in cui i processi di invecchiamento cominciati a partire dai 45 anni, sono talmente progrediti che l'aspetto dell'individuo è notevolmente cambiato, anche se, d'altra parte, lo stato delle facoltà psidofisiche permette, generalmente, l'esercizio professionale, eccetto quello che richiede un grande sforzo fisico.

L'età compresa tra i 65 e 70 anni sottopone l'uomo a varie prove, costringendolo, generalmente, a lasciare il lavoro e tante cose amate.

Dopo i 65 anni, aumenta la stanchezza; gli sforzi richiesti dalla vita professionale risultano sempre più pesanti. La diminuzione di vitalità si manifesta specialmente nella sfera sessuale. Nella donna, gene ralmente dopo il climaterio, cessano il desiderio sessuale e la facoltà di godimento sessuale. Nell'uomo, sia il desiderio che la potenza sessuale diminuiscono già verso i 55 anni, ma soprattutto dopo i 60 anni diminuiscono chiaramente la potenza e l'interesse sessuale. Appare uno stato che assomiglia a quello della pubertà, rispuntando desideri sessuali che erano allora più diffusi. L'appetito sessuale ridiventa insicuro e può portare l'anziano a perversioni e a delitti sessuali. La vita dello spirito fa da contrappeso alle tendenze istintive che vogliono rendersi indipendenti.

La vecchiaia (dopo 6870 anni) comporta la definitiva diminuzione e rovina qelle forze fisiche.

L'inizio della vecchiaia come nuova fase dello sviluppo esige un cambiamento essenziale riguardo a se stessi e al mondo. Come ogni fase critica dello sviluppo, può provocare una crisi in cui sta in primo piano il bilancio della vita anteriore. L'uomo che invecchia ha sempre avuto i suoi problemi: infermità, conflitti di generazioni, solitudine, esclusione dal mondo della produzione, preparazione alla morte, ecc. (Queste situa-zioni sono oggi più acute per il progresso moderno. Il carattere dinamico della nostra società coi suoi rapidi cambiamenti culturali supera freauentemente la lenta capacità di adattamento dell'anziano, dando luogo a sintomi depressivi. I conflitti lo portano a vari meccanismi di difesa: la negazione e il regresso della vecchiaia, il ritorno al proprio passato ed anche il ritorno a soddisfazioni istintive più primitive (mancanza di moderazione nel mangiare e nel bere, avarizia, curiosità morbosa, masturbazions, pedanteria).

Per quanto riguarda il corpo, l'anziano deve adattarsi alla nuova situazione di un calo delle capacità corporali come anche della percezione.

Per il compito di adattarsi alla nuova situazione sociale, l'anziano ha bisogno di certi aiuti esterni, come una sicurezza economica e sociale per vivere, la possibilità di contatti interpersonali, come anche di una attività conveniente.

Bibl. - Aa.Vv., I problemi spirituali della vecchiaia, Ed. Fiorentina, Firenze, 1962. Auclair M., Verso una vecchiaia felice, Ed. Cittadella, Assisi, 1972. Bernage B., Gioie della terza età, Ed. Cittadella, Assisi, . Davanzo G., " Anziano ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello H., 1985, pp. 30-37. Tettamanzi D., Anche di voi oarla la Bibbia. Agli anziani, Brezzo di Bedero (Varese), 1976.

F.J. Calvo

Apocrifi.

Gli apocrifi sono un complesso di scritti giudaici o cristiani che, nonostante il loro contenuto religioso, non furono mai accettati come fonte di rivelazione divina; perciò non sono ritenuti ispirati da Dio. Nei primi secoli del cristianesimo, si diffusero sempre in modo clandestino (apòkryphos = nascosto, segreto) ed erano usati da gruppi minoritari che cadevano spesso in comportamenti ereticali. Siccome la letteratura apocrifa è abbondante, si cerca di classificarla in base alle sue tematiche:

Apocrifi dell'AT (sec. II a.C. - sec. I d.C.). È una letteratura molto abbondante, dove la fantasia serve ad avallare la pietà. Esistono varie categorie di apocrifi veterotestamentari:

a) storici, dove l'autore espone le sue idee collocandole in uno scenario concreto collegato con una data epoca o con un evento storico del passato o del presente. Tra questi scritti, si possono citare: il Libro dei Giubilei, 3 Esdra, 3 Maccabei, l'Apocalisse di Mosè, le Vite di Adamo ed Eva, il Testamento di Adamo, l'Assunzione di Isaia, la storia di Giuseppe e di Asenat, il Testamento di Giobbe, il Testamento di Salomone e la Lettera di Aristea.

b) didattici: cercano di fissare norme di comportamento morale. I più importanti sono: i Testamenti dei Dodici Patriarchi, i Salmi di Salomone, la Preghiera di Manasse, 4 Maccabei e le Appendici a Giobbe.

c) apocalittici: si propongono di svelare il futuro, mescolando idee religiose e politiche riguardo alla venuta del Messia. Tra questi, vanno ricordati: il Libro di Enoc, l'Assunzione di Mosè, 4 Esdra, l'Apocalisse di

Baruc, di Abramo, di Elia, di Sofonia, di Ezechiele, il Testamento di Abramo e gli Oracoli Sibillini.

Apocrifi del NT (sec. II-III d.C.). Hanno tutti dei riferimenti con l'attività di Gesù o con qualche personaggio importante dell'epoca neotestamentaria. Alcuni sono stati composti per la pietà popolare; altri sono frutto di riflessioni esoteriche, specialmente di carattere gnostico. Si è soliti distinguere le seguenti categorie:

a) Vangeli, scritti con l'intento di colmare presunte lacune nella vita di Gesù. I più importanti sono: il Vangelo degli Egiziani, degli Ebrei, degli Ebioniti, di Pietro, di Mattia, di Bartolomeo, di Nicodemo, dello Pseudo-Matteo, il Protovangelo di Giacomo, il vangelo arabo dell'infanzia di Gesù, la storia di Giudeppe il falegname, il transito di Maria.

b) Lettere: scritte per valorizzare alcune Chiese locali o per ricuperare l'opera perduta di autori famosi. Si possono ricordare: la Lettera degli Apostoli; la Lettera ai Laodicesi, la Lettera agli Alessandrini, Lettere si Corinzi, la Corrispondenza di Gesù con Abgar, re di Edessa, e la Corrispondenza di Paolo con Seneca.

c) Atti, dove si celebrano le gesta e i portenti di qualche apostolo o discepolo di Gesù. I titoli più noti sono: gli Atti di Pietro, di Paolo, di Andrea, di Giovanni, di Tommaso, di Pietro e Paolo, di Filippo, di Mattia, di Barnaba e la Predicazione di Pietro.

d) Apocalissi, che deplorano il presente auspicando un futuro migliore, e tutto ciò mediante estasi o visioni fantastiche. Le più importanti sono: l'Apocalisse di Pietro, di Paolo, di Tommaso e Stefano, di Giovanni e di Maria.

Bibl. - Aa.Vv., Il messaggio della salvezza, 1, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1973, pp. 284- 294. Bonsirven J., La Bibbia apocrifa, Milano, 1962. Erbetta M., Gli apocrifi del Nuovo Testamento, 3 voll., Torino, 1966-1969. Schmithals W., L'apocalittica, Ed. Queriniana, Brescia, 1976. Vanni A., " Apocalittica ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Biblioa, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 98-106.

A. Salas

Apologetica.

Il termine apologetica deriva dalla parola greca apologhìa che significa: risposta, giustificazione, rendere conto di qualcosa. Nella terminologia neotestamentaria, venne a significare: rendere ragione della fede, mostrare la legittimità e la coerenza della fede cristiana. Così, leggiamo in 1 Pt 3,15: Siate " pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza ".

Come ha messo bene in evidenza Metz, le due caratteristiche fondamentali dell'apologetica nel contesto neotestamentario sono:

a) la necessità di giustificare praticamente la speranza; di qui, la sua affinità con la sequela;

b) l'orizzonte escatologico-apocalittico in cui appare.

Si tratta, allora, di un concetto della ragione pratica, poiché la difesa o giustificazione della fede non avviene in un campo puramente teorico o intellettuale, ma in quello della prassi e delle testimonianza. Fu questo l'aspetto che prevalse nei cosiddetti Padri Apologisti, per esempio, in san Giustino che scrisse due apologie sul cristianesimo con l'intento di rendere ragione della fede di fronte ai pagani illustri del suo tempo e le sigillò col martirio.

Nel secolo XVII, sorse la scienza apologetica come sforzo metodico e sistematico per giustificare la fede cristiana. Nel secolo XVIII, i manuali di apologetica s'interessano a difendere la verità della religione cattolica contro i razionalisti e i Riformatori. Questi manuali hanno questa struttura: dimostrazione dell'esistenza di Dio e della religione cristiana; dimostrazione della vera religione; dimostrazione della vera Chiesa. L'apologetica pretese di stabilirsi come scienza oggettiva.

Verso la fine del secolo XVIII e all'interno della tradizione prote-stante, l'apologetica era la disciplina fondamentale della teologia esegetica il cui obiettivo era quello di presentare la verità del cristianesimo fondandosi sull'autorità della Scrittura. Schleiermacher staccò l'apologetica dalla teologia esegetica e la inserì nella teologia filosofica, assegnandole il compito non di dimostrare la verità o certezza del cristianesimo, ma quello di mostrarne il carattere peculiare.

Nel mondo cattolico, dopo un breve periodo brillante, caratterizzato dall'apertura alla filosofia moderna e alle scienze (scuola di Tubinga), l'apologetica neoscolastica si trasformò in una polemica aggressiva di fronte alla concezione moderna delle scienze, specialmente quelle della natura;

ricorse alle tradizioni pre-moderne e pre-kantiane e si isolò sempre più dal resto della teologia. Più che dare ragione della fede di fronte alle sfide dell'epoca moderna, l'apologetica pensò ad immunizzarsi contro lo spirito moderno e a rinchiudersi in un ghetto anti-illuminista, guardando al passato.

Fino alla metà del secolo XX, la disciplina teologica dell'apologetica esercitò una funzione riduttiva: la difesa della propria confessione e visione del mondo contro qualsiasi altra concezione ed il rifiuto aprioristico della posizione contraria. Intesa prevalentemente come polemica, l'apologetica vedeva nell'altro solo un nemico, disattendendo i possibili punti comuni e gli interrogativi legittimi che l'altro poteva porre. Era una apologetica contro, un'apologetica di difesa, esageratamente intellettualista, in cui non era difficile avvertire una ristrettezza sospetta di ideologia e un formalismo nel modo di argomentare.

Questa apologetica fu messa in questione nella sua radice dalla prima teologia dialettica e da teologi cattolici del nostro secolo come Karl Adam e Henri de Lubac. Blondel introdusse un cambiamento significativo col porre l'accento sull'elemento soggettivo.

Oggi, l'apologetica è intesa come teologia fondamentale. Ciò significa abbandonare la strada della polemica aggressiva e entrare nel campo del fondamento della fede, dell'analisi dei suoi presupposti e delle condizioni che la rendono possibile.

Più che interrogarsi sul problema della verità della rivelazione, della religione cristiana e della Chiesa, partendo da un'ottica oggettivista ed intellettualista, la teologia fondamentale focalizza oggi la sua attenzione sul senso e sulla vitalità della fede in Gesù, in un atteggiamento di dialogo coi nuovi orizzonti filosofici e culturali, soprattutto con quanti si mostrano più critici verso il cristianesimo. Ciò comporta la rinuncia all'arroganza e all'aggressività dell'apologetica neoscolastica per seguire un movimento di andata e ritorno: dare e ricevere, ascoltare e interrogare. Solo con questo sistema dialogico, risulta pienamente legittimo sia il confronto che la difesa della fede.

La teologia fondamentale deve confrontarsi, a sua volta, nell'orizzonte della ragione pratica come teologia della testimonianza, della prassi e della speranza creativa. Questo aspetto, però, è ancora trascurato.

Bibl. - Caviglia G., Le ragioni della speranza cristiana, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1981. Fisichella R. (ed.), Gesù Rivelatore. Teologia fondamentale, Ed. Piemme, Casale M., 1988. Fries H., Teologia

fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1987. Latourelle R., " Teologia fondamentale ", in: Dizionario di teologia fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 1248-1258. Latourelle R. - O'Collins G. (edd.), Problemi e prospettive di teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1980. Waldenfels H., Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo, Ed. Paoline, Cinisello B., 1987. Rivista " Concilium " 3(1965) e 6(1969).

J. J. Tamayo

Apostolato.

Il termine apostolato deriva dal greco apòstolos che significa etimologicamente inviato. Probabilmente, questo termine fu usato nelle comunità di Antiochia come traduzione del sèliàh ebraico: l'inviato a nome di un altro, con una missione fondata sul principio per cui il mandatario tiene il posto del mandante. Il nome " apostolo " è dato nel Nuovo Testamento ai Dodici e ad altri missionari ed evangelizzatori della Chiesa. In sintesi, possiamo dire che l'apostolo è colui che è investito di autorità per una missione ed è sinonimo di ambasciatore.

Inizialmente, la parola apostolato equivaleva alla missione straordinaria dei Dodici apostoli. Ampliandosi il concetto di apostolo per opera di san Paolo per indicare gli evangelisti e quanti evangelizzavano e fondavano Chiese il termine apostolato divenne sinonimo di ministero ecclesiale destinato a convertire quelli che erano fuori. Divenne l'equivalente di: missione o evangelizzazione. Si distinse dal ministero esercitato all'interno delle comunità. Queste due forme di ministero cristiano derivano dalla natura stessa della Chiesa, che si rivolge a quelli di fuori per convertirli (apostolato) e a quelli dentro per pascerli (sollecitudine pastorale). In sintesi: l'apostolato è la missione ricevuta da Cristo da parte dell'inviato per fondare e far crescere la Chiesa. È perciò un dovere per tutti i credenti.

Inizialmente, l'apostolato fu un compito esclusivo dei vescovi. A partire dal secolo XI, esso fu ristretto al ministero del Papa, ma nel secolo XIX, si estese ai laci, tanto che si cominciò a parlare di " apostolato dei laici ". Ricordiamo la definizione di Azione Cattolica data da Pio XI: " È la collaborazione dei laici all'apostolato gerarchico " (13.11.1928).

Oggi, apostolato e azione pastorale sono sinonimi; rappresentano tutto il complesso del ministero ecclesiale. Di fatto, nel Vaticano II, l'apostolato è alle volte la totalità della missione della Chiesa nel mondo (AA 2); altre volte, è l'opera di conversione mediante l'annuncio della salvezza (AA 3 a s. Alla luce del Concilio, non è esatto parlare di collaborazione dei laici all'apostolato gerarchico, ma " l'apostolato dei laici è… partecipazione alla stessa salvifica missione della Chiesa, e a questo apostolato sono tutti destinati dal Signore stesso per mezzo del battesimo e della confermazione " (LG 33.

Bibl. - Alberich E., " Apostolato ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 47-48. Congar Y., Apostolicità e apostolato, in: Feiner J. - Löhrer M. (a cura di), Mysterium Salutis, VII, Ed. Queriniana, Brescia, 1972, pp. 678-679. De Fiores S., " Apostolato ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 37-56. Floristán C. Samanes, Il catecumenato. Una Chiesa in stato di missione, Ed. Paoline, Alba, . Masson J., La missione continua, Ed. EMI, Bologna, 1975. Paolo VI, Esortazione apostolica " Evangelii nuntiandi ", 8.12.1975. Rahner K., Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale, Ed. Paoline, Roma, 1966.

C. Floristán

Apostolicità.

Nell'insegnamento della teologia cattolica d'oggi, si intende per apostolicità la proprietà mediante cui la Chiesa conserva, lungo i secoli, la sua identità fondamentale con la Chiesa degli Apostoli. Questa apostolicità consta di due componenti essenziali: l'apostolicità di ministero e l'apostolicità di vita e di dottrina. La prima sta nel fatto della successione ininterrotta di ministri a capo delle comunità; la seconda è costituita dalla conservazione della forma di vita e di dottrina trasmessa dagli Apostoli. Pertanto, affinché ci sia apostolicità, e più specificamente, perché una Chiesa sia ritenuta apostolica, non basta che a capo di questa Chiesa ci sia un vescovo: si richiede inoltre he questo vescovo conservi la forma di vita e di dottrina che ci hanno tramandato gli Apostoli. È importante sottolineare che queste due forme o componenti della apostolicità vanno tenute sempre unite nella teologia dell'apostolicità e della successione apostolica, come è documentato abbondantemente dalla più antica e più ricca tradizione della Chiesa.

D'altra parte, la successione apostolica è necessaria nella Chiesa per mantenere e assicurare l'apostolicità della Chiesa stessa. E questo per un motivo che si comprende subito: la presenza di ministri, stabiliti ufficialmente nella comunità, è necessaria perché il ministero rappresenta l'elemento dall'alto, cioè, che non proviene dalla comunità, per vegliare su di essa, per esortarla e perfino, sé è necessario, correggerla. Però, bisogna sempre tener presente, in tutto questo, che l'autenticità del ministero ecclesiale non può essere garantita dal solo fatto che il ministro abbia ricevuto validamente l'imposizione delle mani. Più importante ancora di questo gesto è quello che si intende esprimere con esso: da una parte, che il ministero non proviene dalla comunità, ma viene dall'alto ed è un dono di Dio; da un'altra parte, che il ministero è ricevuto ed accettato dalla Chiesa, in modo tale che, come sappiamo bene, il ricevimento e l'accettazione ecclesiale sono il criterio determinante ed ultimo dell'autenticità di un dato ministero.

Qui, però, c'è da chiarire un punto importante: il rapporto tra la successione apostolica e la successione episcopale. Da una parte, che i vescovi siano " i successori degli apostoli " è un dato affermato in modo tale dalla tradizione e dal magistero della Chiesa che si impone come un dato di fede. Però, d'altra parte, bisogna dire, con tutta chiarezza, che non è la stessa cosa parlare di successione apostolica e parlare di successione episcopale. Durante il primo e secondo secolo, sappiamo con certezza che c'era la successione apostolica, ma non sappiamo se c'era o se non c'era la successione episcopale in molte comunità cristiane. Dal secolo terzo in poi, sappiamo che la successione episcopale è stata la forma storica e concreta che ha ricevuto e assunto la successione apostolica nella Chiesa.

Conseguentemente, quando diciamo che l'apostolicità appartiene alla struttura della Chiesa, vogliamo dire, tra l'altro, che l'esistenza di ministri, ufficialmente stabiliti in ogni comunità ecclesiale, è un dato che appartiene alla struttura della Chiesa stessa. Pertanto, la presenza di questi ministri, in ogni comunità ecclesiale, è un fatto e un elemento che non deve mancare in nessuna comunità di credenti in Cristo. Perciò, quando diciamo che nelle comunità cristiane ci devono essere ministeri e ministri ufficialmente stabiliti, vogliamo dire che questo fatto è un dato che non appartiene soltanto all'organizzazione della Chiesa e di ogni comunità, ma, prima ancora, si tratta di un elemento essenzialmente costitutivo della struttura stessa della Chiesa. Perciò se una comunità rifiutasse non tanto un dato ministro, ma il fatto

stesso del ministero, essa cesserebbe di essere per ciò stesso una vera comunità di credenti, cioè, cesserebbe di essere Chiesa.

Conseguentemente, si deve dire che appartiene alla struttura della Chiesa non solo l'apostolicità della Chiesa stessa, ma anche il fatto della successione apostolica avvenuta storicamente e che continua nella successione episcopale. Invece, all'organizzazione della Chiesa appartiene il fatto storico che la successione episcopale si è concretizzata e realizzata attraverso forme storiche che questi ministeri sono andati acquistando col tempo.

Infine, bisogna osservare che qui intendiamo per struttura quanto c'è di divino e di immutabile nella Chiesa, mentre per organizzazione intendiamo quanto c'è di umano e mutevole nella stessa Chiesa. Pertanto, la struttura è l'elemento che viene dall'alto, mentre l'organizzazione è quello che viene dal basso. Conseguentemente, la struttura è ciò che nella Chiesa deve rimanere intatto lungo i secoli, appunto perchè viene dall'alto, mentre l'organizzazione può, e alle volte deve, essere cambiata, perchè è una realtà umana, cioè, una realtà che viene dal basso. Stando così le cose, la struttura divina e intoccabile della Chiesa consiste nella sua apostolicità, mentre l'organizzazione è il complesso di forme storiche e di realizzazioni concrete che la struttura acquista nello spazio e nel tempo. Pertanto, intendiamo per apostolicità l'elemento divino e intoccabile che Dio stesso ha elargito come dono alla sua Chiesa e che, perciò, deve rimanere intatto fino alla fine dei tempi. Invece, tutto ciò che non è l'apostolicità in se stessa è il complesso di forme storiche e mutevoli che entrano nel concetto di organizzazione. Esse non sono altro che il risultato dell'iniziativa umana lungo la storia, anche se in certi momenti questa iniziativa umana può godere di una speciale assistenza divina, soprattutto in quei casi in cui, come insegna la dottrina ufficiale della Chiesa, il magistero ecclesiastico è infallibile: si tratta allora dell'infallibilità del Papa, del concilio ecumenico o del magistero ordinario.

Bibl. - Congar Y., " La Chiesa è apostolica ", in: Aa.Vv., Mysterium Salutis, vol. 7, Ed. Queriniana, Brescia, 1972, pp. 639-707. Idem, La Santa Chiesa. Saggi…, Ed. Morcelliana, Brescia, 1967. Dianich S., La Chiesa mistero di comunione, Ed. Marietti, Torino, 1975. Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline,Cinisello B., 1995. Fries H., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1987, pp. 561-622. Rahner K., Saggi sulla Chiesa, Ed. Paoline, Roma, 1966. Waldenfels H., Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 402-406.

J.M. Castillo

Apostolo.

Questo concetto (apòstolos = inviato) è molto comune presso gli scrittori greci che lo applicano agli inviati, ambasciatori o semplici rappresentanti. La tradizione neotestamentaria insinua che Gesù in un primo tempo riservò questo titolo ai " Dodici " (Mt 10,1-4; Mc 3,3-19; Lc 6,1216). Forse intendeva presentarli come germogli delle dodici tribù d'Israele (Mt 19,28; Lc 22,30).

Dopo la risurrezione di Gesù, si dà molta importanza al fatto di conservare il numero " dodici " tra gli Apostoli (At 1,15-26). Però, molto presto, si cominciò a dargli un senso molto ampio. Probabilmente, è stato Paolo a spezzare il modulo primitivo. Non solo egli si presenta come apostolo, pur non facendo parte dei " dodici " (Rm 11,1; 1 Cor 1,1…), ma associa nel suo ministero i suoi più intimi collaboratori (1 Cor 9,4-6) e perfino certi personaggi secondari all'interno della promulgazione del kèrigma primitivo. È questo il caso di Andronico e di Giunia (Rm 16,7; 2 Cor 8,23; Fil 2,25). Egli insinua che già nella prima generazione cristiana si consideravano apostoli i promulgatori del kèrigma primitivo, i quali, con l'autorizzazione dell'autorità competente, agivano come rappresentanti di Gesù in un mondo bramoso di salvezza. L'apostolato si presenta come un ministero stabile, senza limitazioni di tempo per cui è visto al disopra dei carismi (1 Cor 14,37-38).

La comunità primitiva si servì degli Apostoli per compiere il suo lavoro di evangelizzazione impegnata a penetrare l'umanità con la linfa liberatrice dell'annuncio di Gesù, fatto vita in base alla sua risurrezione gloriosa. Ora, è apostolo autentico soltanto colui che serve con fedeltà il vangelo (2 Cor 11,5.13; 12,1). Lo stesso criterio è valido anche oggi per scoprire i veri apostoli: il loro fine consiste nel cooperare affinchè la forza liberatrice del vangelo diventi vita per coloro che sentono il peso del peccato che si traduce in forme di egoismo, di ingiustizia e di oppressioni laceranti.

Bibl. - Ammassari A., I Dodici. Note esegetiche sulla vocazione dei Dodici, Ed. Città Nuova, Roma, 1982. Leonardi G., " ApostoloDiscepolo ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 106-123. Maggioni B., Il racconto di Matteo, Ed. Citta della, Assisi, . Testa

E., La missione e la catechesi nella Bibbia, Brescia, 1981. Wikenhauser A., Introduzione al Nuovo Testamento, Brescia, 1966.

A. Salas

Apprendimento.

L'apprendimento è il procedimento con cui si modifica il comportamento di un organismo in una forma relativamente stabile ed avviene come risultato dell'esperienza.

Usando l'espressione " relativamente stabile " nella definizione che abbiamo dato, si eliminano la fatica e.i fattori motivazionali come cause possibili del cambiamento. Affermando che il cambiamento è dovuto alla " esperienza ", si escludono anche come cause i fattori maturativi. Così, i cambiamenti di comportamento dovuti alla fatica, alla maturità e ad altre varianti, non sono casi di apprendimento.

Il voler specificare quando avviene l'apprendimento porta alla distinzione tra apprendimento e attuazione: di quello, si può solo dedurre la sua presenza e natura. L'attuazione, tuttavia, è l'espressione dell'apprendimento in termini di comportamento.

Le indagini sull'apprendimento sono state influenzate, tra l'altro, dall'associazionismo inglese, secondo il quale la contiguità di due fatti era ritenuta fondamentale per acquisire o apprendere una associazione.

Oggi, gli psicologi dell'apprendimento cercano di delineare i princìpi fondamentali applicabili a tutto il comportamento appreso, mediante osservazioni e studi di risposte semplici, intermedie e complesse. Oggi, si pensa che esistono solo tre modi fondamentali per acquisire i comportamenti per l'apprendimento:

Apprendimento rispondente: chiamato anche condizionamento classico: in esso, certi stimoli neutri, associati ripetutamente a stimoli naturali significativi, finiscono per provocare risposte naturali analoghe.

Apprendimento operante: o condizionamento strumentale. La risposta e messa da un dato organismo conserva un rapporto con l'effetto prodotto da essa. In altre parole: il comportamento degli organismi è modificato dalle loro conseguenze.

Apprendimento di osservazione, o di modello. Si fonda sull'osservazione del comportamento compiuto da un altro organismo che funge da modello.

Bibl. - Aa. Vv., " Apprendimento ", in: Dizionario di Psicologia, Ed.Paoline, 1975, pp. 87-101. Bastien H., La psicologia dell'apprendimento, Brescia, 1954. Hilgard E.R. - Bower G.H., Le teorie dell'apprendimento, Ed. Angeli, Milano, 1970. Ronco A., Introduzione alla psicologia, vol. 2: Conoscenza e apprendimento, LAS, Roma, 1994.

M. N. Lamarca.

Ascesi.

Ascesi è una parola classica nel vocabolario della spiritualità. Appunto perchè classica, ha un senso importante. Però, può essere una delle parole e realtà più esposte ad estremismi e a sopravalutazioni.

Ascesi è una parola di origine greca e significa: sforzo metodico per raggiungere qualcosa. Entrame le cose, lo sforzo ed il metodo, sono costitutivi dell'ascesi. Altre parole affini sono: lotta, combattimento, disciplina, mortificazione. Non sono identiche, ma appartengono alla stessa dimensione del cristiano. Parlando di ascesi cristiana, come si intende fare qui, noi cí riferiamo allo sforzo metodico, comunque esso si manifesti necessario per vivere la sequela di Gesù.

Non parliamo di ascesi evangelica, ma di ascesi e vangelo, e intendiamo dire che l'ascesi cristiana può avere, ed ha veramente, un fondamento evangelico.

L'ascesi, anche quella cristiana, suggerisce subito un forte volontarismo, e certamente il volontarismo (è un nome nuovo del pelagianesimo) nega il primato di Dio (alle volte, l'azione di Dio), che è una verità essenziale nel cristianesimo. In questo senso, l'ascesi non è evangelica. Sembra che anche ai nostri giorni si corra il pericolo di valorizzare in questo modo lo sforzo e che si posponga e si dimentichi il primato. Della grazia. Certe volte, non si tratta di un vero pericolo né di una vera caduta, ma soltanto di certi ambienti in cui si sottolineà spontaneamente lo sforzo, per esempio, nei giovani e nei cristiani impegnati. Occorre tenere presente questa distinzione e questi differenti contesti, se non vogliamo confondere le cose.

Ciò nonostante, l'ascesi non solo è compatibile col vangelo, ma lo stesso vangelo esige e dà chiaramente origine ad una ascesi. Le parole di Gesù sulla sequela (Mc 8,34 ss e par.), le parole chiare di Paolo sullo sforzo di chi corre

nello stadio (1 Cor 9,24-27), i consigli a Timoteo (2 Tm 2,3) sono fondamenti validi. Il cristiano non li può dimenticare.

La prassi dell'ascesi ha una storia turbolenta e suscita giudizi opposti che vanno dall'ammirazione al disprezzo. Le manifestazioni della ascesi, soprattutto nei Padri del deserto (proposti spesso come eroi), sono alle volte incredibili. Molte di esse provocano, come minimo, un sorriso maligno o spontaneo. Mentre ci sono di quelli che godono nel narrare e ricordare quelle storie di famiglia, altri se ne vergognano e preferiscono sottacerle.

Per parte nostra, basta dire che molte di quelle pratiche ascetiche erano fondate su princìpi sbagliati. Vedremo subito che l'antropologia e l'ascetica vanno di pari passo. Non si tratta, in questa critica, di una manifestazione, quanto piuttosto di un imborghesimeno poltrone che cerca di giustificare la mollezza. È probabile che molti imborghesimenti accusino coloro che non volevano saperne di questa mollezza (il fatto curioso è che in una specie di masochismo strano, ci sono molti borghesi che difendono e sono estasiati di simili manifestazioni!). Già san Giovanni della Croce parlava di penitenze bestiali (epppure san Giovanni della Croce non era certo portato a concedere leggerezze). Santa Teresa d'Avila raccomandava la moderazione alle sue monache in fatto di penitenze esterne. Ricordo questi due rappresentanti della spiritualità cristiana perché sono pacificamente riconosciuti come seri, e nello stesso tempo, soprattutto san Giovanni della Croce, come " duri ".

E innegabile che l'ascesi ha a che fare con l'antropologia che viene professata. Affermare un dualismo a favore dell' "anima " implica abbandonare il corpo alla morte; affermare il dualismo a favore del corpo implica il disattendere l'anima o renderla schiava. Ogni dualismo è dannoso all'ascesi.

Nel cristianesimo, ha dominato un'antropologia neoplatonica che ammetteva solo l'unità accidentale dell'anima e del corpo, considerando questo come la parte peggiore. Il corpo era il " frate asino " di san Francesco, o il " carcere " di santa Teresa, in cui è rinchiusa l'anima.

Forse per questo, l'ascesi ha badato molto al corpo e a quanto appare come corporale: i cibi, il vestito, il clima, i sensi, il sesso…

Il peccato è uno dei punti che dà origine all'ascesi cristiana. In questo senso, i forti cambiamenti nel concetto e nei campi del peccato toccano irrimediabilmente l'ascesi che chiede di adeguarsi ai tempi. Soprattutto i peccati di omissione e il peccato sociale sono destinati a causare una ripercussione importante nell'incarnazione dell'ascesi contemporanea. C'è qui

un campo ampio e variegato a seconda delle varie circostanze di luoghi e di tempi.

L'ascesi deve proseguire sulla strada della disponibilità allo Spirito Santo, affermando chiaramente il primato di Dio e il Regno di Dio in un mondo che aspira con forza ad una fraternità effettiva. Il camminare per questa strada non danneggerà l'ascesi, ma le darà un solido fondamento. Non danneggerà nemmeno nessuna ascesi corporale. Infatti, anche il corpo tenderà a dividere il pane, il tempo, il denaro, il sonno, l'alienazione, la lotta. Cadrà invece molto dell'ossessione del passato intorno a certi punti che erano classici per l'ascesi tradizionale. Con questa nuova visuale, l'ascesi contribuirà a fare dell'uomo una nuova creatura.

Bibl. - Ancilli E. (a cura di), Ascesi cristiana, Teresianum, Roma, 1977. Bernard C., Teologia spirituale, Ed. Paoline, Roma, 1982. Bouyer L., Introduzione alla vita spirituale, Ed. Borla, Roma, 1979. Goffi T., " Ascesi ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 65-85. Gozzelino G., Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino),1989. Rahner K., Saggi di spiritualità, Ed. Paoline, Roma, 1965. Truhlar V., L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale, Ed. Città Nuova, Roma, 1984.

A. Guerra

Assemblea.

L'assemblea liturgica è la comunità cristiana concreta che si riunisce per celebrare il culto. Il termine " assemblea " è stato riscoperto col Vaticano II: prima, si parlava piuttosto di " assistenza " agli uffici. L'assemblea è il segno principale della Chiesa a cui si uniscno i battezzati e formano una unità per l'Eucaristia.

Siccome l'assemblea è un fenomeno umano, essa è studiata da varie scienze umane. In ogni assemblea, c'è in primo luogo un gruppo sociale che si riunisce per uno scambio di comunicazioni con l'intento di giungere ad alcune decisioni secondo un ordine del giorno o di riunione. Di solito, ogni assemblea ha un moderatore o presidente. L'assemblea liturgica deve avere le caratteristiche costitutive di ogni associazione umana: una presidenza ordinata, una comunicazione scorrevole, un'efficacia collaudata, un compi.to educativo, un ritmo adeguato e l'appartenenza o affiliazione dei membri che

la compongono. Troppe volte, la liturgia non si celebra sotto forma di assemblea, ma per mezzo di un conglomerato o raggruppamento umano, cioè, un gruppo di persone che non hanno relazioni interpersonali.

L'assemblea liturgica cristiana ha i suoi precedenti nell'assemblea ebraica. Il Popolo di Dio si riuniva in assemblee memorabili per celebrare l'alleanza. Tra le più note ed importanti sono le assemblee del Sinai (Es 19; 24; 34), di Sichem (Gs 24) e di Esdra (Ne 8-9). In tutte queste assemblee, si possono osservare quattro elementi costitutivi:

la riunione del popolo convocato dai suoi rappresentanti (Mosè, Giosuè, ecc.), la proclamazione della Parola di Dio, l'adesione del popolo a questa Parola, un gesto per sigillare il patto di alleanza. Il popolo di Dio si riuniva quindi per rinnovare l'alleanza. Questa riunione era chiamata in ebraico qahal JHWH, ossia, " assemblea del Signore ". La parola qahal comporta l'idea di convocazione. Fu tradotta in greco col termine ekklesìa che significa: convocazione e assemblea. Riunirsi è fare Chiesa.

La finalità dell'assemblea cristiana deriva dall'atteggiamento convocatore di Gesù con l'intento di riunire i figli dispersi (Mt 23,37), da re la sua vita in nome dell'unità e rendere gli uomini partecipi al banchetto del Regno (Lc 14,16 ss). Proprio il giorno di Pentecoste, " si trovavano tutti insieme nello stesso luogo " e ricevettero lo Spirito Santo. Nell'udire il fragore, la folla si radunò. La predicazione di Pietrò convertì molte persone. " Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati " (At 2).

L'assemblea è fondamentale per la celebrazione liturgica. Ogni celebrazione comincia con una riunione dei membri credenti, coi vincoli comuni che provengono dalla fede, l'amore e l'impegno di tutti. Alla riunione o assemblea cristiana partecipano tutti i credenti battezzati. Non è una faccenda che riguarda solo il sacerdote, il chierichetto e alcuni pochi presenti. E un'azione collettiva di tutti i convocati. È un'assemblea aperta o eterogenea, composta di peccatori, organizzata e attiva, in cui tutti sono fondamentalmente " fratelli ".

Nell'assemblea, i cristiani si riuniscono per celebrare. Questo esige accoglienza reciproca come persone e come credenti, preparazione dell'atto e del luogo, ripartizione delle funzioni, parole e simboli adeguati, preghiera in comune. Non dimentichiamo che nell'assemblea liturgica, proprio quando è viva, si verificano certe tensioni fra l'unità e la diversità, tra le esigenze e la passività, tra la purezza liturgica e la tendenza devozionale, tra la missione nel mondo e il ritiro nel santuario, tra l'impegno e la festa, tra l'apertura

indiscriminata e le esigenze di scelta e di partecipazione. L'assemblea esige, pertanto, una pastorale adeguata.

Bibl. - Aa.Vv., Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale delle 2 celebrazioni liturgiche, I, Ed. Queriniana, Brescia, . Cuva A., " Assemblea ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 118-131. Gelineau J., La liturgia domani. L'evoluzione delle assemblee cristiane, Ed. Queriniana, Brescia, 1978. Martimort A.G. (a cura di), La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia, Ed. Desclée, Roma, 21966. Massi P., L'assemblea del Popolo di Dio, I, Nella storia della salvszza, Ascoli Piceno, 1962.

C. Floristán

Assistente ecclesiastico.

L'assistente ecclesiastico è un presbitero che svolge il suo ministero nel campo dell'apostolato dei laici, o, più specificamente, nell'Azione Cattolica. Nella Chiesa latino-americana, è chiamato assessore. Il suo compito non è privo di difficoltà. Da una parte, non è un dirigente propriamente detto, poiché non ha la direzione pratica e organizzativa del movimento apostolico. Da un'altra, non è un semplice cappellano, poiche la sua assistenza non si riduce al campo del culto.

In primo luogo, l'assistente ecclesiastico è un rappresentante della gerarchia, che ricorda e fa eseguire la finalità apostolica dell'Azione Cattolica che consiste nella " cooperazione dei laici all'apostolato gerarchico ". Gli statuti dell'A.C. esigono che l'assistente ecclesiastico garantisca l'ortodossia e la moralità, e vigili sulla fedele osservanza delle norme emanate dalla gerarchia.

In secondo luogo, l'assistente ecclesiastico è un assessore cristiano che promuove e dirige il senso religioso del movimento apostolico per quanto concerne l'educazione cristiana, la formazione apostolica e la dimensione spirituale.

In terzo luogo, l'assistente ecclesiastico ha un compito specifico di educatore delle coscienze cristiane. Deve saper fare da ponte tra le dimensioni dello Spirito.e le realtà temporali, partendo da una teologia e da una spiritualità che mantengano il giusto equilibrio tra la trascendenza e

l'incarnazione. Infine, l'assistente ecclesiastico deve aiutare i laici a diventare veramente cristiani impegnati, con attività e responsabilità personali.

Bibl. - Bignardi P., " Azione Cattolica Italiana ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 70-71. Braido P. (Ed.), Esperienze di pedagogia cristiana nella storia, 2 voll., LAS, Roma, 1981. Tonelli R., Gruppi giovanili e esperienze di Chiesa, LAS, Roma, 1983.

A. Floristán

Astinenza.

In generale, l'astinenza è la privazione volontaria di qualche tipo di cibo o bevanda, con finalità molto varie. Quando viene fatta con intento penitenziale, l'astinenza costituisce uno degli atti tipici di mortificazione della tradizione ascetica del cristianesimo, soprattutto l'astinenza da cibi a base di carne e di estratti di carne, mentre non è escluso l'uso di uova e di condimenti grassi. Questo tipo di astinenza è stato oggetto per molti secoli di una minuziosa regolamentazione canonica e liturgica. Questa, insieme alle regole sul digiuno, fu modificata per disposizione del Concilio Vaticano II. Secondo le prescrizioni dell'attuale CIC, contenute nei canoni 1249-1253 e valide per la Chiesa Latina, " si osservi l'astinenza dalle carni o da altro cibo, secondo le disposizioni della Conferenza Episcopale, in tutti singoli i venerdì dell'anno...; l'astinenza e il digiuno, invece, il mercoledì delle Ceneri e il venerdì della Passione e Morte del Signore nostro Gesù Cristo " (c. 1251). " Alla legge dell'astinenza sono tenuti coloro che hanno compiuto il 14o anno di età; alla legge del digiuno, invece, tutti i maggiorenni fino al 60o anno iniziato "! (c. 1252). Da parte loro, le Conferenze Episcopali possono determinare con maggiori particolari l'osservanza del digiuno e dell'astinenza e possono indicare altre forme di penitenza, soprattutto opere di carità ed esercizi di pietà che sostituscano in tutto o in parte l'astinenza e il digiuno. L'obbligo dell'astinenza nei venerdì dell'anno obbedisce all'antichissima usanza di dedicare quel giorno della settimana al ricordo della passione e morte di Cristo. Lo stesso motivo spiega ovviamente l'astinenza del venerdì santo, mentre quella del mercoledì delle Ceneri si deve al fatto che quel giorno costituisce l'inizio del tempo penitenziale per eccellenza: la Quaresima. L'astinenza non va vista come una versione cristiana dei tabù religiosi alimentari: infatti, secondo il vangelo, sono " mondi tutti gli alimenti

" (Mc 7,19). L'astinenza è un modo di esprimere lo spirito di penitenza e un'occasione per praticare la carità, secondo la massima patristica: " Ciò di cui ci si priva diventi cibo per il povero ".

J. Llopis

Ateismo.

L'ateismo è quella concezione del mondo che nega l'esistenza di Dio, sia di un Dio personale, sia, più generalmente, di una realtà distinta da quella cosmica, trascendente. K. Rahner definisce l'ateismo come negazione dell'esistenza di Dio o di ogni possibilità, non solo razionale, di conoscerlo. La differenza tra ateismo e agnosticismo non è sempre chiara; il linguaggio non è sempre preciso.

Alle volte, il buddismo è stato ritenuto come una sapienza o religiosità atea. È vero che Siddharta Gautama (Budda, l'Illuminato, nato verso il 560 a.C.) era una mente pratica, che s'interessò di dare agli uomini un sistema di vita, più che teorie, ma alla luce dell'Assoluto Neutro (Atman). Secondo R. Panikkar, nel buddismo, c'è l'apertura a qualcosa di personale, almeno in un certo modo, in un senso marcatamente non antropomorfico. La suprema esperienza sta nel non divinizzare nulla nell'ambito della nostra esperienza, nel non chiedere se io sono, nel non aff'ermare che c'è un'esperienza suprema.

La religiosità cinese e giapponese tende, secondo Panikkar, alla sistemazione più radicale nell'immanenza. Non si può sfuggire alla condizione umana di fatto. Non si prende in considerazione nessun tipo di trascendenza. Kami in giapponese significa Dio per lo shintoismo, ma anche di sopra, qualcosa come una materia superiore. La religiosità cinese non permette di introdurre nessun altro fattore nella situazione umana, che serva per manipolarla. L'esperienza suprema consiste nel rinunciare a qualsiasi estrapolazione e a sommergersi nella situazione mondana, senza volerla trascendere, neppure negativamente.

Nel mondo greco, Epicuro (342-270 a.C.) negava che gli dèi si occupassero degli uomini per premiarli o punirli: non c'è da temere né gli dèi, né la morte. Il poeta romano Lucrezio (secolo I a.C.) attaccava la religione in quanto incuteva negli uomini il timore di castighi nell'altra vita. Lo stoicismo (a partire dal secolo IV a.C.), nella sua radice essenziale, è un umanesimo che

pone nessuna speranza in nessuna trascendenza, ma si rifugia nella coscienza di una dignità morale di fronte alla mancanza di promesse da parte del cosmo.

Al tempo dell'Illuminismo, D. Diderot (1713-1784) si colloca pienamente nell'ateismo con una rivendicazione etica di fronte al credente, mentre sente mortalmente il vuoto di Dio.

Il nichilismo tormentato di A. Schopenhauer (1778-1860) e il positivismo di A. Comte (1798-1857) si accordano con posizioni militanti conservatrici dell'ordine borghese.

Per F. Nietzsche (1844-1900), Dio è morto per liberare l'uomo dall'invidia e dare origine al Super- uomo. Però, in modo contraddittorio, egli postula l' "eterno ritorno ". La sua ostilità furibonda contro il cristianesimo si radica nel fatto che ha intravisto la più profonda esigenza del Dio cristiano, senza che, d'altra parte, nulla nella sua epoca gli permettesse di intravedere quello che ci può essere, nel cristianesimo, di vita e di risurrezione della carne e del mondo (J.M. Valverde).

Nell'esistenzialismo ateo del secolo XX, c'è un elemento di scandalo e di protesta di fronte al problema del male nel mondo. J.P. Sartre considera l'uomo come libertà assoluta incompatibile con l'esistenza di Dio: se l'uomo esiste, è impossibile che esista Dio.

I cristiani, lungo la storia, sono stati molto negativi nel loro atteggiamento di fronte agli atei. Perfino il grande liberale J. Locke, nella sua Lettera sulla tolleranza, scritta nel 1585 e pubblicata nel 1589, non estendeva la tolleranza agli atei perchè li riteneva assolutamente amorali e perchè il privilegio della tolleranza religiosa supponeva la religione.

Questa ostilità fu superata col Concilio Vaticano II: la Chiesa, " consapevole della gravità delle questioni suscitate dall'ateismo e mossa da carità verso tutti gli uomini, ritiene che esse debbano meritare un esame più serio e più profondo " (GS 21). " Il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dalla esposizione conveniente della dottrina della Chiesa, sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri " (GS 21). " La Chiesa, poi, pur respingendo in maniera assoluta l'ateismo, tuttavia riconosce sinceramente che tutti gli uomini, credenti e non credenti, debbano contribuire alla retta edificazione di questo mondo, entro il quale si trovano a vivere insieme: il che non puó avvenire certamente senza un sincero e prudente dialogo " (GS 21).

Bibl. - Garaudy R., Dall'anatema al dialogo, Ed. Queriniana, Brescia, 1969. Girardi G. e altri, L'ateismo contemporaneo, 4 voll., Ed. SEI, Torino, 1967-1970. Lubac H. de, Il dramma dell'umanesimo ateo, Ed. Morcelliana,

Brescia, . Panikkar R., Religione e religioni, Ed. Morcelliana, Brescia, 1964. Poupard P. (a cura di), La Chiesa davanti alla sfida dell'ateismo contemporaneo, Ed. Piemme, Casale M., 1984.
J. M. Díez-Alegría

Atteggiamento morale.

In campo morale, l'atteggiamento indica il modo caratteristico con cui una persona affronta le sue situazioni umane, cioè, morali. È il modo tipico del soggetto di comportarsi dal punto di vista della morale. Si differenzia direttamente dalle azioni morali: queste sono risposte diversificate e risolutive, suscitate da una determinata situazione. L'atteggiamento non è un'azione, ma è la forma tipica, soggiacente a tutte le azioni, di affrontare radicalmente la realtà morale.

Da sempre, l'atteggiamento che comunemente è stato chiamato " abito ", è stato una categoria a parte la cui funzione è quella di disegnare, in forma originale e fondamentale, la figura morale di una persona nella storia, collocandola, nello stesso tempo, in una linea fissa e continua.

L'atteggiamento morale ha due versanti complementari. Primariamente, dice riferimento all'essere stesso della persona a cui dà un profilo storico determinato e intimo. Gli attepgiamenti, anche quelli di passività e di inattività, dànno alla persona col trascorrere della sua vita una configurazione tipica che comunemente è chiamata personalità morale. La personalità morale è quella figura che tende ad essere permanente, una figura di intimità personale disegnata dai suoi atteggiamenti fondamentali.

Il secondo versante riferisce l'atteggiamento alle azioni della vita morale. Gli atteggiamenti sono operativi, sono forme di ciò che è morale, in funzione dell'azione. Gli atteggiamenti fanno sì che la persona morale abbia una biografia che interpreta se stessa negli atti della vita. Questi dànno, inoltre, alla vita dell'uomo che si esprime nelle sue azioni, una linea di continuità che forma l'unità della vita morale di una persona. L'uomo è una realtà morale, perché è l'unico che può dare a se stesso un volto determinato lungo la sua storia.

Il versante dell'atteggiamento verso l'azione è quello più importante. Come essere morale, l'uomo è fattura di se stesso; deve realizzarsi nelle sue azioni come persona, partendo dalle esigenze della situazione storica. Non

può impadronirsi delle sue possibilità storiche senza agire. Questa condizione umana si esprime appunto nell'atteggiamento: questo comporta non solo l'impulso della persona verso l'appropriazione delle possibilità che la situazione offre, ma anzi aumenta la qualità dell'azione, la sua energia e la sua facilità.

Mentre l'atteggiamento qualifica la moralità della persona, dando ai suoi orientamenti un vigore ed una stabilità maggiori, l'azione stessa che la concreta rafforza l'atteggiamento.

Questa dinamica di intensificazione della vita morale, che proviene dagli atteggiamenti, è applicata sia agli atteggiamenti buoni che a quelli cattivi. La formazione di atteggiamenti, buoni o cattivi, entra in modo importante nel campo della responsabilità morale della persona.

Non esistono soltanto gli atteggiamenti della persona singola, ma esistono anche gli atteggiamenti morali,sociali, collettivi. Anche i gruppi sociali si autodefiniscono radicalmente mediante i loro atteggiamenti. Essi trasmettono anche una morale concreta di atteggiamenti, di fronte a cui le persone singole tenderanno a definirsi in modo responsabile.

La questione della morale non è soltanto la questione del profilo morale intimo della persona: è anche la questione del profilo di una morale collettiva concreta che delimita le possibilità morali di ogni individuo.

Bibl. - Demmer K., " Opzione fondamentale ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 854-861. Gergen K.J. - Gergen M.M., Psicologia sociale, Ed. Il Mulino, Bologna, 1990. Haering B., Liberi e fedeli in Cristo, 3 voll., Ed. Paoline, 1982. Privitera S., " Etica normativa ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, pp. 374-380. Vidal M., L'atteggiamento morale, 1Morale fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1976.

J. de la Torre

Atteggiamento psicologico.

Gli atteggiamenti si acquistano con l'esperienza. Vari fattori contribuiscono alla loro formazione, soprattutto l'influenza dell'ambiente sociale mediante l'educazione, i mezzi di comunicazione sociale, l'appartenenza a qualche gruppo, ecc.

A differenza delle opinioni che sono individuali, gli atteggiamenti sono il retaggio di un gruppo. Gli atteggiamenti determinano non solo il modo e lo stile di pensare di un gruppo, ma anche le varie reazioni dî fronte ad un oggetto, ad una situazione o ad una persona. Gli atteggiamenti esercitano un ruolo importante nella vita quotidiana, specialmente in campo sociale.

Ogni atteggiamento possiede tre componenti; conoscitiva, affettiva e comportamentale. La componente conoscitiva riguarda le opinioni di un individuo circa un determinato oggetto. La componente affettiva si riferisce alle emozioni e ai sentimenti legati ad un determinato oggetto. La componente comportamentale comprende ogni inclinazione ad agire in un determinato modo di fronte ad un oggetto.

L'individuo tende ad accettare come propri gli atteggiamenti che si integrano con la sua personalità. Sebbene le tre componenti tendano ad una coerenza, l'individuo assume alle volte certi atteggiamenti incoerenti o addirittura contraddittori.

Una questione importante e complessa è quella del cambiamento di atteggiamenti. Ciò dipende in parte dal quoziente di intelligenza del soggetto. Le necessità e lo stile conoscitivo di una persona influiscono

sulla facilità nell'accettare il cambiamento. Tra le altre cose, il cambiamento dipende dal grado di ostinazione con cui si mantengono gli atteggiamenti, dalla quantità e qualità di informazioni su cui si fondano e dalla loro connessione con altri atteggiamenti.

Gli atteggiamenti che hanno un appoggio sociale intenso per il fatto che l'individuo appartiene ad un:gruppo, cambiano difficilmente.

Bibl. - Krech D. - Crutchfield R.S. - Ballachey E.L., Manuale di psicologia sociale, Firenze, 1972. Serra A., Le basi genetiche del comportamento umano, in: Ancona L. (a cura di), Nuove questioni di psicologia, 1, Ed. La Scuola, Brescia, 1972, pp. 121-149. Sillamy N., Dizionario di psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1995. Wilson G.D., " Atteggiamento ", in: Dizionario di Psicologia, Ed. Paoline, 1975, pp. 117-120.

F.J. Calvo

Audiovisivi.

La parola audiovisivo (AV) può applicarsi ai mezzi di comunicazione sociale, o mezzi di massa (stampa, radio, cinema, televisione...), ai mezzi di gruppo (diapositive, dischi, video-cassette...) e all'informatica (utilizzazione di dati, mediante il computer). La catechesi dà una grande importanza al secondo gruppo. Mentre il libro usa lettere convenzionali per rimandare a parole convenzionali, l'audiovisivo è molto più ricco: voci, suoni, immagini, colori...

Nel campo educativo, si possono usare gli audiovisivi in due modi: per accompagnare e completare la pedagogia tradizionale (per esempio: illustrare una conferenza od una lezione con diapositive), o come linguaggio nuovo, rivolto soprattutto alla sensibilità, all'immaginazione e all'affettività: far sentire per far pensare, o passare dall'emozione all'idea, dal vissuto al tema, dal globale allo specifico. Oggi, la catechesi preferisce questa seconda modalità perché è più propria dell'audio visivo moderno e perché contiene più vita, vicinanza e creatività. Ha, però, anche i suoi limiti: meno precisione e meno strutturazione. Conseguentemente, l'audiovisivo va completato per la dottrina e la sistematizzazione.

L'audiovisivo può essere usato per motivare, coscientizzare, informare, analizzare, approfondire, valutare, celebrare, esprimere, ecc. Tuttavia, ciò che importa di più non è cambiare metodi, ma mentalità. La mentalità audiovisiva contemporanea si accosta al vangelo attraverso il vissuto, dell'uomo d'oggi; cerca di trasformare l'uomo e la società; valorizza molto la sensibilità, l'immaginazione, e l'affettività; dà la priorità al gruppo che ha la possibilità di prendere la parola e di condividere. Nel gruppo, le nostre esperienze e conoscenze rimangono umanizzate e socializzate, relativizzate, criticate ed equilibrate, arricchite con la tradizione.

Però, l'elemento chiave è l'animatore cristiano: deve essere un testimone (" è lui il primo audiovisivo "); deve vivere incarnato negli audiovisivi, nel nostro mondo e nel vangelo, e saperli interpretare agli altri.

A poco o a niente servono gli apparecchi e i materiali senza la formazione adeguata. Non basta consumare gli audiovisivi: bisogna anche produrli ed esprimerli.

Bibl. - Babin P., " Audiovisivo ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 58-61. Idem, L'audiovisivo e la fede, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1971. Idem - McLuhan M., Uomo nuovo, cristisno nuovo nell'èra elettronica, Ed. Paoline, Roma, 1979. Galliani I., Educazione ai linguaggi audiovisivi, Ed. SEI, Torino, 1988. McLuhan M., Gli strumenti del comunicare, Ed. Il Saggiatore, Milano, 1971. Idem, La

galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico, Ed. Armando, Roma, 1976.
P. Maymí

Avvento.

L'anno liturgico comincia col tempo di Avvento. Questo termine significa: venuta, o verso la venuta. Deriva dal verbo venire. Nel linguaggio religioso del paganesimo, adventus indicava la venuta periodica di Dio e la sua presenza teofanica nel tempio. Significava, dunque: ritorno, o anniversario. Dal punto di vista cristiano, adventus indica la venuta ultima del Signore, alla fine dei tempi. Quando, però, sorsero le feste del Natale e dell'Epifania, il termine venne anche ad indicare la venuta di Gesù nell'umiltà della carne. Queste due venute (quella di Betlemme e quella ultima) sono considerate come un'unica venuta, sdoppiata in due tappe. Questa duplice dimensione di attesa caratterizza tutto l'Avvento.

L'Avvento è il tempo liturgico che precede, come preparazione, la festa di Natale. Sorse nel secolo IV con una durata di tre settimane, su imitazione della Quaresima, o delle tre settimane di preparazione alla Pasqua, richieste per i catecumeni. La durata dell'Avvento variava, secondo le Chiese, fra tre e sei settimane. In alcuni luoghi, assunse la caratteristica di penitenza (le Gallie); in altri, quella della gioia (Roma). Comunque, la dimensione dell'attesa prevalse su quella della preparazione.

Siccome la venuta di Cristo fu annunciata dai profeti, preparata dal Precursore, e compiuta dalla Vergine Maria, sono tre le figure centrali dell'Avvento: Isaia, Giovanni Battista e Maria. Durante tutto l'Avvento, tempo di speranza e di preparazione, si legge il libro di Isaia. La seconda e la terza domenica sono centrate sulla persona e sull'opera del Battista. Gli ultimi otto giorni di questo tempo sono dedicati a Maria, la Madre di Gesù, che visse intensamente l'Avvento durante i nove mesi in cui portò Gesù nel suo grembo.

Bibl. - Barth K., L'Avvento. Il Natale, Ed. Morcelliana, Brescia, 1992. Bergamini A., " Avvento ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 137-139. Danielou J., Il mistero dell'Avvento, Ed. Morcelliana, Brescia, 1958. Grun S., Il Signore che viene, Ed. Queriniana,

Brescia, 1963. Nocent A., Celebrare Gesù Cristo. L'anno liturgico, I, Avvento, Ed. Cittadella, Assisi, 1976.

C. Floristán

Azione Cattolica.

L'Azione Cattolica nacque nel 1928, per volere di Pio XI, come " partecipazione dei laici all'apostolato gerarchico ", dando una nuova struttura alle organizzazioni cattoliche di laici già esistenti. Il fine dell'Azione Cattolica si identificò con quello della gerarchia, per proteggere l'apostolato dei laici italiani dalle eventuali rappresaglie del fascismo totalitario. D'altra parte, sulla fine degli anni '20, sorsero in Francia ed in Belgio nuovi movimenti di apostolato specializzati in ambienti sociali, senza le difficoltà politiche della dittatura italiana. Il primo movimento, che fu anche quello più famoso, fu la JOC (Gioventù Operaia Cattolica), fondata nel 1925 da J. Cardijn.

All'inizio del laicato cristiano associato, la Chiesa optò per l'organizzazione e per la mobilitazione dei cattolici per fare fronte alle aggressioni provenienti da alcuni movimenti sociali di emancipazione e dalle correnti laiciste. Il laicato cattolico organizzato fu inteso, al suo inizio, come battaglione d'assalto o come truppa specializzata, sotto il controllo della gerarchia. Al posto di " partecipazione ", Più XII usò il termine " collaborazione ", in quanto l'apostolato dei laici non equivale ad un accesso dei laici nella gerarchia. L'A.C., secondo il discorso di Pio XII nel II Congresso Mondiale del 1957, " riceve il mandato dalla gerarchia, ma non il monopolio dell'apostolato libero ".

L'A.C. spagnola ha percorso, secondo M. Benzo, tre tappe. La prima corrisponde ad una " pastorale di segregazione " (Chiesa ripiegata, mentalità difensiva) ed equivale ad una " lega di laici per difendere i diritti della Chiesa ".

Già nel 1926, il Cardinale Reig stese i Princìpi e Basi dell'Azione cattolica spagnola, con l'intento di fondere in un " organismo nazionale unico " le organizzazioni cattoliche esistenti, sull'esempio italiano dei " quattro rami ", o Azione Cattolica generale (unitaria e ordinata). La Conferenza dei Metropoliti approvò nel 1931 alcune " Nuove Basi per la riorganizzazione

dell'Azione cattolica spagnola ", con una Giunta Centrale " e alcune istituzioni collegate (Casa dell'Assistente, Scuola per Propagandisti, ecc.).

La seconda tappa, posteriore alla guerra civile di Spagna (1936-1939), corrisponde ad una " pastorale di autorità ", in un ambiente nazionalcattolico e trionfalista, in sintonia con la vittoria franchista. Il Cardinale Gomà, per mezzo dello Statuto del 1939, riorganizzò in modo generale e completo l'A.C. sul modello fondamentale " parrocchiale e diocesano ".

La terza tappa comincia negli anni'50 e corrisponde ad una " pastorale di testimonianza ". Lo Statuto dell'A.C. spagnola del 1959 si ispira al modello franco-belga, caratterizzato da movimenti apostolici (specializzazione per ambienti), dalla formazione per l'azione, dall'accettazione dei metodi " verificare-agire ", dalla revisione di vita, dall'uso della " inchiesta- campagna ", ecc. La JOC fece parte dell'A.C. spagnola nel 1956. Seguì poi l'HOAC, e più tardi la JEC (studenti), la JIC (industriali) e la JARC (agricoltori). La nascita di questi movimenti produsse un notevole progresso nell'organizzazione e nell'attività dei laici che scoprirono molto presto le ingiustizie della dittatura franchista e svilupparono una nuova concezione dell'impegno cristiano. D'altra parte, era evidente l'opzione per la democrazia in tutte le organizzazioni cattoliche internazionali. Subito sorsero tensioni e difficoltà. L'ecclesiologia e la teologia del laicato, promosse da Congar, Rahner, Schillebeecks, Chenu, Philips, ecc. tra il 1950 e il 1960, sostennero la pastorale dei movimenti apostolici e influirono sul Vaticano II.

L'enciclica Pacem in terris di Giovanni XXIII e il Concilio spinsero i laici verso l'impegno temporale e verso l'accettazione di posizioni politiche più avanzate. Il Vaticano II diede un'attenzione speciale all'A.C. nel documento sull'apostolato dei laici (N.20). L'A.C. sorge per iniziativa della gerarchia; le altre associazioni di laici hanno invece origine dall'iniziativa dei laici stessi, sia pure col consenso dell'autorità ecclesiastica e sono " autonomi ". L'obiettivo dell'A.C. è globale, mentre le altre associazioni hanno fini " parziali ". Nell'A.C., i dirigenti sono eletti con l'intervento della gerarchia, a differenza delle altre associazioni che hanno " elezioni libere ". Infine, l'A.C. è sempre " confessionale ", poiché ha sempre una " struttura ecclesiastica ".

Una quarta tappa inizia con le Giornate Nazionali dell'Escorial (Luglio 1966), da cui inizia la crisi dell'A.C. (1966-1968). I movimenti apostolici vengono accusati, secondo M. Benzo, di non assecondare la pastorale della gerarchia, di avere disertato la parrocchia, di essere eccessivamente terrenisti, nettamente minoritari, di utilizzare certi metodi complicati e di non

contribuire alla comunione nella Chiesa. In ultima analisi, non rispondevano al concetto classico di " partecipazione all'apostolato della gerarchia ". Specialmente grave era l'accusa di " terrenismo ". Ricordiamo che in quegli anni la teologia politica europea e la teologia della liberazione latino-americana, con l'appoggio posteriore della Conferenza di Medellín (1968), dell'Assemblea congiunta spagnola (1971) e della Conferenza di Puebla (1979) contribuirono a sviluppare il tema dell'impegno dei cristiani per la trasformazione della società, all'interno di una visuale liberatrice, nella linea dei valori del Regno, partendo dall'opzione per i poveri.

I nuovi statuti dell'A.C. spagnola, approvati dall'episcopato sulla fine del 1967, non contribuirono a rasserenare il clima. Mancò il dialogo e la comprensione. Ci fu da una parte la tutela eccessiva della gerarchia, e dall'altra, l'ansia di autonomia del laicato. Così, s'indebolirono tutti i movimenti apostolici. Nel 1972, la XVII Assemblea Plenaria dell'Episcopato Spagnolo approvò gli Orientamenti pastorali sull'apostolato dei laici, con l'intento di ristabilire la fiducia perduta e iniziare una nuova fase dell'A.C. Questi Orientamenti furono completati da un documento intitolato L'apostolato dei laici in Spagna, edito nel 1974. In seguito, si lavorò per redigere alcune nuove basi dell'A.C. spagnola. In relazione col Sinodo dei Vescovi sui Laici, la Commissione Episcopale dell'apostolato dei laici ha pubblicato un documento dal titolo: Il laico nella Chiesa e nel mondo.

Bibl. - Brugnoli P., La missione dei laici nel mondo d'oggi, Brescia, . Civardi L., Manuale di A.C., Roma, . Congar Y., Per una teologia del laicato, Brescia, 1966. De Rosa G., Storia del movimento cattolico in Italia, 2 voll., Bari, 1966. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica " Christifideles laici (I fedeli laici), 30.12.1988. Koser C., Cooperazione dei laici con la gerarchia nell'apostolato, in: Aa.Vv., La Chiesa del Vaticano II, Firenze, 1965, pp. 994-1011. Lazzati G., Azione cattolica e azione politica, Ed. la Locusta, Vicenza, 1962. Idem, Maturità del laicato, Ed. La Scuola, Brescia, 1962. Muraro G., I laici, in: Aa.Vv., Commento alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa, Ed. Elle Di Ci, Leamann (Torino), , pp. 759-816.

C. Floristán

Azione pastorale.

Per azione pastorale, s'intende la totalità dell'azione della Chiesa e dei cristiani, partendo dal comportamento di Gesù, con l'intento di edificare il Regno di Dio nella società. A seconda di come intendiamo, da una parte, il progetto di Gesù, la realtà della Chiesa e il compito della sua missione nel mondo, e, d'altra parte, a seconda di come interpretiamo il mondo e la società attuale nel suo evolversi, avremo una diversa concezione dell'azione pastorale. Due ermeneutiche si incrociano quando si tratta di definire l'azione pastorale: quella teologica e quella politica. Già il Concilio Vaticano II ci suggerisce due letture imprescindibili che per i cristiani si sovrappongono e che non bisogna né confondere né separare: la lettura della Parola di Dio e la lettura dei segni dei tempi. Per sopprimere una buona volta l'aggettivo pastorale (o il sostantivo: la pastorale), che deriva da pastore, chierico o ecclesiastico, alcuni propongono che si parli piuttosto di prassi ecclesiale. Così, si comprende meglio questa azione come prassi di tutti i cristiani, all'interno di una ecclesiologia integrale di comunione. Ricordiamo che l'espressione teologia pastorale si chiama oggi teologia pratica per gli stessi motivi. Ciò nonostante, dato l'uso comune che hanno queste espressioni, noi le usiamo qui come vengono usate oggi in molti ambienti cristiani.

La prima caratteristica dell'azione pastorale è di essere azione, non puramente pratica. Da una parte, è azione ad intra destinata a edificare la comunità cristiana come ekklesìa; d'altra parte, è azione ad extra in rapporto alla prassi di liberazione della società, il cui soggetto collettivo è senz'altro il gruppo umano. Non si tratta di interpretare la società, ma di trasformare il mondo in regno di Dio. Pertanto, l'azione pastorale o prassi ecclesiale non è prassi del lavoro né politica, ma è prassi simbolica. Cerca di cambiare il mondo delle rappresentazioni e comunicazioni mediante alcuni simboli efficaci ed alcune parole performative che costituiscono una vita umana e credente.

In secondo luogo, l'azione pastorale è l'attualizzazione della prassi di Gesù, prassi di solidarietà coi poveri, connessa con la giustizia del Regno di Dio e con l'obbedienza al Dio del Regno. La pratica messianica di Gesù comporta la proclamazione del kerigma come evangelizzazione del popolo e lo svolgimento della didachè nella catechesi coi suoi discepoli; il servizio o ministero della diakonìa riguardo alla liberazione e alla libertà dei poveri e degli oppressi per edificare la nuova umanità dei figli di Dio; una koinonìa dei discepoli, in comunione con la parola apostolica, l'amore fraterno, i beni e

l'Eucaristia; e, infine, la celebrazione della liturgia come banchetto, anticipo del banchetto del Regno.

In terzo luogo, la Chiesa come comunità è il soggetto dell'azione pastorale, comunità locale e universale dei discepoli che seguono Gesù in un modo effettivo, in cui tutti sono fratelli sotto la responsabilità di alcuni servitori. Di fatto, la comunità primitiva era comunità di base con un impulso evangelizzatore, un catecumenato formativo, comunicazione di beni, liturgia domestica e atteggiamento di impegno nella liberazione- salvezza del mondo con la venuta del Regno di Dio. Con la riforma del Vaticano II, la Chiesa ha ricuperato alcuni elementi per cui è divenuta soggetto proprio di azione pastorale, trasformandosi, lentamente ma efficacemente, in comunione di comunità. Essa si basa sul Vangelo; ad essa, aderiscono i credenti liberi e responsabili, mentre si incarna in un luogo concreto.

Infine, l'azione pastorale è al servizio del Regno di Dio, che è immanente e trascendente, sacramentale e storico, centrato sulla giustizia e sul diritto dei poveri, ed esige conversione.

Bibl. - Franchini E., Le due anime della pastorale italiana, Ed. dehoniane, Bologna, 1988. Lanza S., " Pastorale ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1977, p. 541. Tonelli R., " Pastorale ", in: Dizionario di scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 790-794.

C. Floristán

Azioni ecclesiali.

Si chiamano azioni ecclesiali le forme con cui agisce la Chiesa. Tradizionalmente, esse derivano dalle funzioni messianiche di Gesù, cioè, quella profetica, quella sacerdotale e quella regale. Sì chiamano anche i tre poteri della Chiesa: quello d'insegnamento, quello di santificazione e quello di governo. Per questo, secondo la teologia pastorale preconciliare ed anche alla luce del Vaticano II, si parla di tre ministeri o di tre pastorali: la pastorale profetica o azione ecclesiale della parola, la pastorale liturgica o azione pastorale del culto, e la pastorale " odegetica " (da: hodòs: cammino), o azione pastorale della carità. Si tratta di tre aspetti della missione della Chiesa, o di tre divisioni della teologia pastorale. Arnold e Liégé sono stati i grandi pastoralisti delle azioni eccelsiali. Secondo i manuali di pastorale,

sono inclusi nel ministero della parola: l'evangelizzazione, la catechesi e l'omelia; in quello della liturgia: l'Eucaristia, i sacramenti e la preghiera; in quello caritativo: il servizio cristiano al mondo e la guida della Chiesa. Oggi, si tende a dividere in quattro le azioni ecclesiali partendo dalla Chiesa come Popolo di Dio, sacramento del Regno e comunità di credenti.

La missione profetica (martyrìa) corrisponde all'annuncio e all'avverarsi del vangelo. Sotto questo aspetto, Gesù è visto come profeta. La finalità di questo ministero è quella di suscitare la fede, approfondire il senso di Dio e rivelare l'orizzonte cristiano del progetto umano. Comprende: l'evangelizzazione, la catechesi e l'interpretazione teologica.

La missione della fraternità viva (koinonìa) è il servizio di carità ad intra. Essa svela il mistero della comunione e rivela la paternità di Dio nella fraternità cristiana. Gesù appare come maestro, e i credenti si riuniscono nella comunione mediante lo strumento organizzativo della comunità cristiana. Si radunano in assemblea per conoscere sperimentalmente la sapienza di Dio e poterla confrontare con tutti i problemi del processo umano storico. L'intento è quello di costruire una nuova fraternità.

La missione liturgica (leitourghìa) comprende tutto il complesso di celebrazione dei misteri cristiani. È un servizio di speranza. Rivela la riconoscenza verso Dio e mostra che il mondo non è votato alla catastrofe. Gesù appare qui come sacerdote della nuova alleanza. Questa missione si chiama anche doxologia.

Infine, la missione liberatrice (diakonìa) è una funzione " socio-pastorale ". È il servizio di carità ad extra. Rivela il mistero dell'edificazione del Regno fuori dei confini della Chiesa, mediante una società più umana, cioè, più giusta e più libera. Gesù appare qui come il primogenito della nuova creazione.

Bibl. - Arnold F.X., Storia della teologia pastorale, Ed. Città Nuova, Roma, 1970. Cappellaro J. - Franchini E., Il rinnovamento della pastorale, Ed. dehoniane, Bologna, 1985. Scoppola P., La nuova cristianità perduta. Ed. Studium. Roma. 1985.

C. Floristán

B

•

Battesimo.

Il battesimo è il primo sacramento dell'iniziazione cristiana. Consiste essenzialmente in un rito di immersione o in un'abluzione con acqua, con alcune parole che, in un modo o nell'altro, costituiscono una professione di fede nel Dio trinitario rivelato da Gesù Cristo. Mediante il battesimo, si esprime e si realizza la rinascita spirituale alla vita di figli di Dio e l'incorporazione nella Chiesa come comunità di credenti. La dottrina attuale della Chiesa sul valore e sul significato del battesimo è sintetizzata molto bene nelle osservazioni generali che precedono il Rito del Battesimo dei Bambini (RBB), promulgato il 15 Maggio 1969:

" Il Battesimo, ingresso alla vita e al regno, è il primo sacramento della nuova legge. Cristo lo ha proposto a tutti perché abbiano la vita eterna (cf Gv 3,5)e lo ha affidato alla sua Chiesa insieme con il Vangelo, dicendo agli Apostoli: " Andate e annunciate il Vangelo a tutti i popoli e battezzateli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo " (Mt 28,19).

Perciò il battesimo è anzitutto il sacramento di quella fede, con la quale gli uomini, illuminati dalla grazia dello Spirito Santo, rispondono al Vangelo di Cristo...

Il Battesimo è il sacramento che incorpora gli uomini alla Chiesa, li edifica come abitazione di Dio nello Spirito (Ef 2,22), li rende regale sacerdozio e popolo santo (1 Pt 2,9), ed è vincolo sacramentale di unità fra tutti quelli che lo ricevono (cf UR 22)...

Il Battesimo, lavacro dell'acqua unito alla parola (Ef 5,26) rende gli uomini partecipi della vita di Dio (1 Pt 2,9) e della adozione a suoi figli (cf Rm 8,15; Gal 4,5)...

Il Battesimo, più efficace di ogni purificazione dell'antica legge, opera questi effetti in forza del mistero della passione e risurrezione del Signore.

Infatti coloro che ricevono il Battesimo, segno sacramentale della morte di Cristo, con lui sono sepolti nella morte (Tit 3,5) eton lui vivificati e risuscitati (cf Ef 2,ó). " (Conferenza Episcopale Italiana, Rito del battesimo dei bambini, Libreria Editrice Vaticana, 1970, pp. 16-18).

Inoltre, secondo il Codice di Diritto Canonico, " mediante il battesimo, l'uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e in essa è costituito persona, con i doveri e i diritti che ai cristiani, tenuta presente la loro condizione, sono propri " (CIC 96).

Il rito battesimale è affine alle diverse e numerose abluzioni praticate in tutte le religioni come segno di purificazione interiore. Soprattutto il battesimo è vicino ai riti giudaici dell'acqua che avevano vari significati: purificazione legale, azione con cui si introduceva un proselito pagano nel Popolo di Dio, penitenza. Però, il grande battesimo che ha preceduto quello cristiano è stato quello di Giovanni Battista a cui si sottopose Gesù stesso [cf Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3, 21-22).

Il vangelo di Giovanni ci presenta il gruppo dei primi discepoli di Gesù che amministrano il battesimo. Però, solo a partire dalla risurrezione di Gesù, il battesimo acquista tutto il suo significato cristiano, inseparabile dall'azione dello Spirito Santo. Fin dagli inizi della Chiesa nascente, esiste la pratica del battesimo come anche la consapevolezza di eseguire un comando del Signore. Il rito consisteva in una immersione nell'acqua. In caso di necessità, era ammessa la forma per infusione accompagnata da una formula verbale che forse per un certo tempo fu " Nel nome del Signore Gesù ". Molto presto, però, la formula divenne esplicitamente trinitaria: " Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ". Al battezzando, si chiedeva prima la conversione e la fede. Questa veniva espressa con formule, come: " Credo che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio ". Queste formule di fede costituirono il nucleo dei futuri simboli della fede. L'epoca patristica produsse un arricchimento del rito: il battesimo fu preceduto da un periodo più o meno lungo di preparazione, il cosiddetto catecumenato. La celebrazione battesimale vera e propria consisteva in una veglia notturna, presieduta dal vescovo, in cui avveniva la benedizione dell'acqua battesimale, la rinuncia a Satana, l'esorcismo ed una prima unzione. Seguiva l'atto del battesimo mediante una triplice immersione nell'acqua. Ad ogni immersione, il vescovo chiedeva un atto di fede in ciascuna delle Persone divine. Poi, seguiva l'introduzione nella comunità, l'imposizione delle mani, la preghiera allo

Spirito Santo ed una nuova unzione. Si concludeva con la partecipazione dei nuovi cristiani all'Eucaristia.

Anche se non si può affermare con certezza che il battesimo dei bambini sia di origine apostolica, tuttavia esso fu praticato fin dall'antichità più remota. Contestato da alcuni, acquistò diritto di cittadinanza grazie alle riflessioni teologiche di sant'Agostino che legò il battesimo dei bambini alla dottrina del peccato originale e insistette sulla dimensione gratuita e comunitaria della salvezza. La generalizzazione di questo tipo di battesimo portò importanti cambiamenti, tanto nella celebrazione rituale quanto nella comprensione teologica del sacramento: la scomparsa del catecumenato, la concentrazione dei riti, anticamente distribuiti nel tempo, in una sola cerimonia, con la perdita di significato; l'inversione dell'ordine tradizionale dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana; la sottolineatura eccessiva degli aspetti purificatori del battesimo, ecc. Il Concilio Vaticano II decretò la restaurazione del catecumenato degli adulti e la elaborazione di un nuovo rituale per i bambini. La Costituzione Liturgica stabilì: " Sia riveduto il rito del battesimo dei bambini e sia adattato alla loro reale condizione. Nel rito siano messi maggiormente in rilievo il posto e i doveri che hanno i genitori e i padrini " (SC 67). Il battesimo generalizzato dei bambini suscita oggi nuovi problemi in cui si cerca di concordare, da una parte, la convinzione della necessità del battesimo per la salvezza, e, d'altra parte, il carattere imprescindibile della fede per la " verità " del rito. Una Istruzione sul battesimo dei bambini, emanata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (20.10.1980) afferma quanto in sintesi verrà detto dal Codice di Diritto Canonico nel 1983:

" Per battezzare lecitamente un bambino si esige:

1) che i genitori o almeno uno di essi o chi tiene legittimamente il loro posto, vi consentano;

2) che vi sia la fondata speranza che sarà educato nella religione cattolica; se tale speranza manca del tutto, il battesimo venga differito, secondo le disposizioni del diritto particolare, dandone ragione ai genitori " (CIC 868 & 1).

Bibl. - Caprioli A., Vi laverò con acqua pura, Ed. Ancora, Milano, 1981. Estruch J. - Cardus S., Il battesimo come rito di iniziazione. Attuali mutamenti del suo significato, in: " Concilium ", 2(1979), pp. 144-154. Falsini R., L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti, Ed. Opera Regalità, Milano, 1986. Ferraro G., Dottrina della liturgia sui sacramenti della fede,

Ed. dehoniane, Roma, 1990, pp. 23-39. Melotti L., Riconosci, cristiano, la tua dignità. Riflessioni teologico-pastorali sul Battesimo, Libreria Editrice Vaticana, 1995. Ruffini E., Il battesimo nello Spirito, Ed. Marietti, Torino, 1975. Sirboni S., Il battesimo. Rito e catechesi, Ed. Opera regalità, Milano, 1986.

J. Llopis

Beatitudini.

È beato (in greco: makàrios) colui che è immune da dolori fisici o morali. Nell' Antico Testamento, i macarismi (aere) diventano un genere letterario per esaltare la felicità di chi si suppone felice, Gesù assicura una sorte identica a chi compie il suo progetto di vita. È così affermato dalla tradizione evangelica (Mt 5,3-12; Lc 6,20-33). Può Gesù chiamare felici i poveri, gli affamati, i perseguitati? Una lettura superficiale del vangelo farebbe pensare ad una cosa impossibile. Eppure, guardando le beatitudini con occhio di semita, esse ci invitano a considerare la felicità non come una meta lontana che si brama di raggiungere, ma piuttosto come il piacere che si prova ogni volta che si lotta per raggiungere quello che si desidera. Così, dunque, la felicità, vista in un'ottica semita, si sta costruendo ad ogni momento. In questo caso, Gesù non dichiara felici senz'altro i poveri, ma li invita a lottare per cessare di esserlo. E tanto più accorderanno la loro lotta al progetto di Gesù e tanto maggiore sarà la loro felicità.

Le beatitudini, viste così, diventano uno stimolo affinché il credente, ogni volta che incontra una situazione difficile, lotti coraggiosamente per superarla. Non è solo, ma è sempre guidato dalla luce del vangelo. Facendo così, ogni essere umano raccoglie felicità nella proporzione in cui la sua vita si regge sul parametro indicato da Gesù. Egli consegnò tutto il suo programma etico nel famoso Discorso della Montagna (Mt 5-7). Perciò chi si adegua al programma di Gesù e compie quanto esige il Discorso, può essere certo che diventerà ogni giorno sempre più felice. E, logicamente, la sua felicità si vedrà colmata quando varcherà la soglia dell'al di là. Non per nulla l'annuncio di Gesù conserva sempre una dimensione escatologica. Una simile impostazione, confermata indubbiamente da un'analisi critica dei vangeli, allontana dal cristianesimo ogni aspetto conformista e negligente per esortare invece ad una lotta intrepida per attuare il messaggio di Gesù , anche quando

per questo messaggio, occorra affrontare quelli che si fondano sull'egoismo e non sull'amore.

Bibl. - Dupont J., Le Beatitudini, 2 voll., Ed. Paoline, 1972-1977. Léon-Dufour X., Studi sul Vangelo, Roma, 1968. Maggioni B., Il racconto di Matteo, Ed. Cittadella, Assisi, . Ortensio da S., Matteo, Ed. Cittadella, Assisi, . Pikazon J., Leggere Matteo, Torino, 1977. Vattioni F., Beatitudini, povertà, ricchezza, Ed. Ancora, Milano, 1966.

A. Salas

Bibbia.

I cristiani chiamano Bibbia (biblìa = libri) il complesso di scritti dove si ritiene sia riportata la rivelazione diretta da Dio all'umanità col fine cii liberarla dal caos provocato dal peccato e per guidarla verso il fine per cui fu creata. La Bibbia contiene, in realtà, 72 libri di cui 45 appartengono all 'Antico Testamento e 27 al Nuovo Testamento. Questi scritti furono redatti in un periodo di circa Looo anni (secolo IX a.C. - secolo II d.C.). Gli scritti veterotestamentari furono composti per la maggior parte in ebraico, eccetto alcune espressioni di Genesi, Geremia, Esdra (4,7-6.18; 7,11-28); e Daniele (2,4-7.28), la cui lingua originaria fu l'aramaico. Altri libri (Tobia, Giuditta, Siracide, Sapienza, Baruc, 1-2 Maccabei) furono scritti in greco, in seguito all'influsso ellenista iniziatosi nel secolo IV a.C. La letteratura neotestamentaria è stata invece redatta interamente in greco, anche se la critica si interroga sulla possibilità che alcuni vangeli (Mt-Gv) possano essere stati concepiti originariamente in aramaico.

Tutti gli scritti biblici sono ritenuti l'espressione esplicita dei disegni di Dio, poichè Dio ha ispirato i loro autori affinché li scrivessero secondo il suo progetto storico-salvifico. L'ispirazione divina di questi libri sacri e qualcosa che nessun cristiano oserà mai impugnare. Tuttavia, oggi è sempre più valorizzato l'apporto della comunità, in quanto ognuno degli autori sacri era un membro di qualche comunità. Ora, quando si tratta di mettere nello scritto le sue convinzioni storico- salvifiche, l'autore non pote non essere influenzato dai problemi comunitari che egli stesso doveva in qualche modo condividere. Così, gli scritti biblici riflettono non tanto il pensiero di certe persone

concrete quanto quello della comunità in cui vivevaano gli autori e che essi in un certo modo rappresentavano.

Siccome la Bibbia riferisce la rivelazione che Dio rivolse all'uomo per liberarlo dal giogo del suo peccato, tanto la religiosità ebraica (A.T.) quanto quella cristiana (A.T. - N.T.) l'hanno ritenuta come il centro nevralgico di tutta la loro religiosità. Ora, noi cristiano riteniamo che i libri sacri contengono, al di là della lettera, un profondo contenuto spirituale che è fonte di vita personale e comunitaria. È chiaro che la vita non deve mai restare rinchiusa nel semplice stampo di alcune lettere scritte. Pertanto si ammette il carattere sacro della tradizione cristiana il cuo obiettivo è quello di rendere vivo il messaggio biblico e applicarlo alle esigenze di ogni epoca.

Il pensiero della tradizione cristiana è entrato nel Magistero ecclesiastico che, attraverso concili regionali o ecumenici e decisioni pontificie, ha inteso rendere in formule concrete tutto il fiume fecondo della tradizione. Questo criterio fu negato fortemente da Lutero e da tutta la tradizione protestante che si aggrappò alla Bibbia come l'unico portavoce dei disegni divini. Ciò ha fatto sì che la lettura della Bibbia si diffuse ampiamente tra i cristiani riformati (protestanti), mentre i cristiani tradizionali (cattolici) si lasciavano guidare dalle direttive del Magistero che si riteneva sempre collegato con la rivelazione biblica. Tuttavia, al giorno d'oggi, si osserva una netta rifioritura all'interno del cattolicesimo. Stimolato dal Concilio Vaticano II, si mostra di nuovo una chiara preoccupazione affinché ogni credente si accosti personalmente al flusso vitale del messaggio biblico. Il Concilio ha insistito affinché anche i semplici fedeli dimostrino un vivo interesse allo studio della Bibbia perché il suo messaggio deve reggere il comportamento esistenziale di ogni credente. Si osserva felicemente in campo cattolico una crescente preoccupazione per lo studio dei testé biblici e soprattutto per la rivelazione neotestamentaria. Questo interesse appare in molti commenti esegetico-teologici che la critica cattolica aveva praticamente dimenticato. Non osava servirsi del contributo dei progressi tecnici e scientifici respinti dal Magistero per il timore che non si accordassero col senso letterale dei testi biblici. Oggi, si vuole uno studio che stia al disopra della lettera e una vita che stia al disopra della storia. Vista così, la Bibbia esige un senso molto più critico, invitando ad un'analisi in cui tutto l'interesse sia centrato sull'essere umano, la cui ansia di realizzazione esistenziale vede come ostacolo la presenza del peccato nelle sue varie manifestazioni (personali-sociali-economiche-politiche).

Bibl. - Conferenza Episcopale Italiana, " La Parola del Signore si diffonda e sia glorificata ", 18 Novembre 1995. Giavini G., Verso la Bibbia e in ascolto del suo messaggio, Ed. Ancora, Milano, . Iersel van B., La Bibbia come libro del popolo di Dio, in: " Concilium ", (1965), pp. 34-48. Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, 15 Aprile 1993. Ufficio Catechistico Nazionale, Incontro alla Bibbia, 19 Marzo 1996.

A. Salas

Burocrazia.

Il termine burocrazia fu forgiato nel secolo XVIII da Vincent De Gournay combinando la parola francese bureau (luogo di lavoro degli impiegati di un'amministrazione, di un'impresa, ecc.) con la parola greca kràtos, che significa: potere. Di fronte alle tre forme classiche di governo (democrazia, aristocrazia, monarchia), sorse una quarta forma: il potere dei funzionari.

Infatti, quantunque il fenomeno burocratico esistesse già nelle grandi organizzazioni politiche dell'Antichità (l'antico Egitto, la Roma imperiale, ecc.), esso acquistò grande importanza solo quando, duecento anni fa, le monarchie illustri cominciarono ad aumentare i loro apparati amministrativi fino a raggiungere dimensioni impensabili nel passato. Da allora, la crescita è continuata cosicché nello Stato controllore dei nostri tempi, il settore amministrativo ha potuto raggiungere la quinta parte della popolazione attiva.

È bene notare che, sebbene la burocrazia sia un fenomeno caratteristico dell'amministrazione statale, tuttavia non è un suo patrimonio esclusivo: la si trova anche nei partiti politici, nei sindacati, nelle grandi imprese, nelle chiese, ecc.

Le due caratteristiche principali del sistema burocratico sono:

1) Funzioni e procedimenti accuratamente definiti. Ogni sezione è compepetente solo per quel settore che le è stato assegnato. Le altre faccende hanno le loro sezioni corrispondenti, dove il funzionario competente le risolverà secondo un regolamento meticolosamente determinato. L'esistenza di procedimenti fissi e abituali per situazioni che si ripetono in forma periodica richiede che i problemi vengano risolti " senza accezione di persone ". La burocrazia ideale, per usare le parole di Max Weber, è quella che può eliminare dai problemi ufficiali l'amore, l'odio e tutti quegli elementi che sfuggono al calcolo ".

2) Selezione e promozione del personale basate su considerazioni esclusivamente tecniche. L'assunzione del personale con mezzi oggettivi, generalmente prove o esami, così come una garanzia di permanenza nell'incarico e un sistema di avanzamento regolamentato, chiedono che anche ad intra del sistema, vengano ignorate volutamente le simpatie personali o ideologiche suscitate dai burocrati, in modo che rimangano indipendenti di fronte alle fluttuazioni politiche degli alti incarichi.

Nelle burocrazie, appaiono quasi sempre alcuni effetti non previsti, e, naturalmente, non desiderati, che spiegano la cattiva fama di cui godono:

a) mancanza di duttilità per una accentuazione esagerata delle norme. Queste sono necessarie, come abbiamo visto sopra, per assicurare un comportamento uniforme. Però, quando vengono applicate con rigidezza ed inflessibilità, le regole diventano il letto di Procuste che colpisce tutti i casi.

b) Il conservatorismo, o rifiuto miope di qualsiasi cambiamento sociale per il fatto che non è previsto nei regolamenti. Non c'è posto per gli esperimenti in nessuna organizzazione burocratica.

c) Il primato degli interessi personali del burocrate: questi, vedendosi sicuro nel suo ufficio, diventa facilmente pigro nel lavoro e negligente verso il pubblico. Potrà giungere un tempo in cui l'organizzazione cesserà di essere un valore strumentale per diventare un valore finale che sarà intoccabile per gli interessi che si saranno creati attorno ad essa. Si spiega così perché spesso continuano ad esistere ed anche a svilupparsi istituzioni che hanno perduto la loro ragione d'essere. Questo aspetto negativo fu espresso in modo caricaturale dalla legge di Parkinson: " Lo staff burocratico cresce in proporzione inversa al lavoro che c'è da fare ".

Anche quando alcuni, come Alvin Toffler, pensano che nei prossimi venticinque o cinquant'anni assisteremo alla fine della burocrazia per la sua incapacità di adattarsi ai cambiamenti sempre più rapidi del mondo contemporaneo, altri prevedono invece una ipertrofia della burocrazia come conseguenza dell'informatica. Con la microelettronica, potrà aumentare l'insensibilità della burocrazia di fronte ai casi singoli; potranno diminuire le possibilità di stabilire un contatto diretto con gli operatori; potrà esserci un controllo sociale più stretto per l'apparire di depositi di immagazzinamento massiccio di dati in cui basterà premere un bottone per ottenere una quantità enorme di particolari sugli individui.

Bibl. - Ba F., " Burocrazia ", in: Enciclopedia Italiana, Treccani, VIII, 1930, pp. 148-149. Demarchi F., Organizzazione e burocrazia, in: Aa.Vv.,

Questioni di sociologia, II, Brescia, 1966, pp. 361-420. " Burocrazia ", in: Grande Enciclopedia, IV, De Agostini, Novara, 1989, 456.

L. González-Carvajal

C

Cambiamento sociale.

Si chiama cambiamento sociale la differenza osservata tra la situazione precedente e quella successiva di un sistema sociale. Di fatto, anche la società più immobilista cambia, con la sola differenza che il suo ritmo sembra lento rispetto a quello delle altre. Nel concetto di cambiamento, a differenza di quello di progresso o di quello di regresso, non esiste un riferimento di valutazione. Si può cambiare verso l'avanti o verso l'indietro, verso il meglio o verso il peggio. Però, tutto ciò potrà essere determinato unicamente da criteri assiologici sui quali la sociologia deve tacere.

Ci sono cambiamenti che avvengono all'interno di una struttura sociale e ce ne sono altri che modificano la stessa struttura. Questa distinzione corrisponde approssimativamente a quella stabilita da Kuhn tra i progressi scientifici realizzati all'interno di un determinato paradigma (teoria copernicana, newtoniana, darwiniana, einsteniana, ecc.) e le " rivoluzioni scientifiche " che fanno passare da un paradigma ad un altro.

Oggi, i cambiamenti sociali continuano ad essere abbastanza imprevedibili, e la sociologia è fallita quasi completamente nei suoi intenti di stabilire criteri di previsione. È difficile stare dietro alla costatazione dei cambiamenti. Al massimo, si possono indicare associazioni o correlazioni tra i vari fenomeni e avanzare timidamente alcune probabili tendenze, sempre, però, a breve termine e con una probabilità precaria.

I sociologi non sono concordi nello stabilire qual è " il primo movente " dei cambiamenti sociali. Alcuni sostengono che sono le varianti culturali (così faceva, per esempio, Max Weber nel sostenere che l'etica calvinista era alle origini del capitalismo). Per altri, invece, sono le varianti economiche (è questa la posizione del marxismo). Quantunque ogni situazione sia distinta, generalmente, tutte le varianti si condizionano reciprocamente e sarebbe arbitrario considerarne alcune come cause e le altre come effetti. Tuttavia, per studiarle, è necessario adottare deliberatamente una semplificazione che

consiste nel partire da qualche fattore come se fosse la variante indipendente e disporre così di un filo conduttore per studiare il cambiamento delle altre varianti.

I fattori che provocano il cambiamento possono essere interni o esterni al sistema in questione. Il fatto che, generalmente, cambino molto poco i sistemi sociali che rimangono isolati, geograficamente o mentalmente, indica che gli influssi esterni sono molto importanti. Infatti, quando si osservano le differenze esistenti con altri sistemi, molte cose che fino allora erano ritenute naturali e ineludibili cessano di apparire tali.

Esistono anche fattori che ostacolano il cambiamento. Di fatto, ciò che è normale è la lentezza nel cambiamento, mentre è eccezionale la rapidità che si costata oggi in Occidente. Tutti i riformatori sociali potrebbero attestare quante resistenze ebbero da vincere.

Alcune resistenze al cambiamento sono di origine sociale:

1) Le forme culturali integrano e dànno sicurezza al gruppo, manifestano la sua identità di fronte agli altri gruppi, ecc. Costa meno fatica continuare a fare uso delle forme esistenti che non a crearne di nuove.

Inoltre, gli elevati rischi umani che gli esperimenti sociali comportano favoriscono atteggiamenti conservatori.

2) Ogni sistema sociale dà origine ad una serie di interessi creati: specialmente gli individui che hanno raggiunto più potere dentro il sistema sono soliti ostacolare i cambiamenti.

3) Non poche volte la religione ha sacralizzato l'ordine, o il disordine stabilito (però, le religioni possono anche favorite il cambiamento esercitando la funzione profetica).

Altre resistenze al cambiamento si spiegano con la psicologia del comportamento:

1) gli abiti acquisiti risparmiano energia psicologica, in modo che le risposte agli stimoli tendono a seguire più facilmente una via già nota anziché cercarne una nuova.

2) La pressione sociale è spesso molto forte. Qualsiasi deviazione dal codice esistente di norme è punita con l'ostracismo e con la condanna del gruppo.

3) La memoria selettiva porta a dimenticare, se non tutti gli avvenimenti sgradevoli, almeno quelli il cui ricordo ci fa soffrire. In questo modo, il passato appare migliore di quello che fu realmente e questo ci rende restii a cambiarlo.

4) Esiste, infine, un conservatorismo di temperamento: per gli individui insicuri, per esempio, la stabilità dell'ordine sociale costituisce una base per la propria personalità.

Riguardo alle varie resistenze al cambiamento sperimentate dai numerosi sottosistema della società (economia, politica, cultura, religione, ecc.), non tutti cambiano contemporaneamente o con la stessa rapidità. Mentre alcuni evolvono in fretta, altri rimangono indietro. Questa mancanza di sincronia è stata chiamata da Ogburn " cultural lag " (ritardo culturale). Generalmente, gli elementi materiali (tecnologia, procedimento di produzione, ecc.) cambiano più rapidamente di quelli culturali (usanze, religione, ecc.), dando luogo a tensioni sociali per la mancanza di nuove norme dei codici adattate alla nuova situazione.

Bibl. - Bajzek J., " Cambio sociale ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 152-153. Boggia R., Il tempo dell'incertezza, Sperling & Kupfer, Milano, 1992. Crespi F., Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale, Ed. Il Mulino, Bologna, 1993. Durkhrim E., La divisione del lavoro sociale, Ed. Comunità, Milano, 1962. Jeffrey C.A., Teoria sociologica e mutamento sociale, Ed. Angeli, Milano, 1990. Toscano M.A. (Ed.), Introduzione alla sociologia, Ed. Angeli, Milano, .

L. González-Carvajal

Canto.

L'uso del canto nelle celebrazioni liturgiche risale ai primi tempi del cristianesimo, come appare da vari testi neotestamentari: " ... Cantando a Dio di cuore e con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali " (Col 3,16). " Intrattenendovi a vicenda con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore " (Ef 5,19). " Chi è nella gioia salmeggi " (Gc 5,13). Con questo, la Chiesa primitiva seguiva l'usanza del culto ebraico, in cui il canto occupava un posto di primo piano, tanto negli atti rituali del tempio quanto nelle celebrazioni sinagogali e perfino in quelle domestiche.

Di fronte a quelli che ritengono il canto religioso un semplice ornamento, superficiale e secondario della preghiera, e contro quelli che addirittura pensano che possa essere di ostacolo al raccoglimento richiesto da ogni

preghiera, la Chiesa ha sempre incoraggiato il canto liturgico. Il Concilio Vaticano II afferma: " Il canto sacro, unito alle parole, è parte necessaria ed integrante della Liturgia solenne " (SC 112). L'introduzione al libro della Liturgia delle ore dice a sua volta: " Nella celebrazione della Liturgia delle Ore il canto, dunque, non si deve considerare come un certo ornamento che si aggiunge alla preghiera quasi dall'esterno, ma piuttosto come qualcosa che scaturisce dal profondo dell'anima che prega e loda Dio e manifesta in modo pieno e perfetto il carattere comunitario del culto cristiano " (Princìpi e Norme per la Liturgia delle Ore, n. 270).

Il canto, infatti, esprime e realizza gli atteggiamenti interni degli oranti; è un linguaggio universale, uno dei segni usati dagli uomini con la massima naturalezza per manifestare i loro dolori e le loro gioie, le loro sconfitte o i loro successi. Il canto ha una forza di espressione che molte volte arriva dove non può arrivare la parola dasola. Inoltre, il canto dice non solo quello che si sente, ma nutre anche l'atteggiamento spirituale che è la fonte di tutti i sentimenti. Il canto favorisce anche l'unanimità di coloro che cantano e, in questo modo, contribuisce a fare comunità e a rafforzare i vincoli che legano i membri di un gruppo. Il canto crea un'atmosfera di sintonia; è un segno di solidarietà e di comunione che varca le barriere dell'età e delle culture. Il Concilio Vaticano II dice che le finalità della " Musica sacra " sono principalmente due: esprimere più dolcemente la preghiera e favorire l'unanimità dei partecipanti alle azioni liturgiche (cf SC 112).

Quantunque si possa cantare in qualsiasi celebrazione liturgica, è tuttavia nella Messa e nella Liturgia delle Ore che il canto è soprattutto usato. Non tutti i canti hanno la stessa importanza: alcuni hanno un valore in se stessi (il sanctus della Messa, il salmo responsoriale, i salmi e i cantici della Liturgia delle Ore, ecc.); altri canti, invece, servono solo per accompagnare un'azione liturgica (le antifone d'ingresso, di offertorio e di comunione, l'Agnus Dei). Un caso speciale è costituito dal canto delle letture e delle orazioni solenni. Nell'antichità, questo era il modo normale di leggere e di proclamare a voce alta. Oggi, il canto può essere sostituito da una lettura semplice, potenziata, se è il caso, da sistemi di altoparlanti.

Riguardo al testo dei canti, la tradizione attribuisce una grande importanza a quelli che sono tratti direttamente dalla Bibbia (soprattutto i Salmi). Non si escludono, però, altre composizioni (inni, antifone, responsori, ecc.) sia antiche che moderne purché esprimano un vero senso liturgico (cf SC 121). Si possono ritenere forme di canto liturgico anche le brevi

acclamazioni con cui l'assemblea risponde al saluto dei ministri o manifesta la sua adesione alla Parola di Dio o ratifica le orazioni del presidente. L'acclamazione più importante è l'Amen che dalla liturgia ebraica passò senza essere tradotta nel Nuovo Testamento e si trova in tutte le liturgie cristiane.

Bibl. - Aa.Vv., La musica nel rinnovamento liturgico, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1966. Costa E. jr. " Canto e musica ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 198-219. Gelineau J., Canto e musica nel culto cristiano, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1963. Idem, Evoluzione verso forme nuove nel canto e nella musica liturgica, in: " Concilium ", 2(1970), pp. 52-64. Stefani G., L'espressione vocale e musicale nella liturgia, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1967.

J. Llopis

Capitalismo.

Il capitalismo è un sistema economico basato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, e, pertanto, sulla separazione tra il capitale e il lavoro (alcuni sono i padroni dei mezzi di produzione e gli altri lavorano per loro). Il capitalismo moderno nacque con la rivoluzione industriale. Prima, qualsiasi artigiano poteva essere il proprietario degli arnesi che usava, ma non fu più così quando questi furono sostituiti da macchine costose. Il primo capitalismo riteneva che gli agenti economici dovevano agire in quanto mossi esclusivamente dalla preoccupazione del lucro, perché una " mano invisibile " (Adam Smith: 1723-1790) farebbe confluire i molteplici comportamenti egoistici verso il conseguimento del bene comune. Lo Stato, conseguentemente, non doveva affatto intervenire nell'economia. Il fisiocrate francese Gournay (1712-1759) forgiò la formula famosa: laissez faire, laissez passer (lasciate fare, lasciate passare). Si confidava ciecamente che il mercato, con le leggi dell'offerta e domanda, bastasse per regolare l'economia (legge di Say). Tuttavia, appariva sempre più evidente che la " mano invisibile " di Adam Smith non funzionava, e il laissez faire dei liberali significava in ultima analisi: laissez mourir (lasciate morire). Lo sfruttamento dei lavoratori raggiunse livelli incredibili. I fanciulli di otto anni lavoravano più di undici ore al giorno nelle miniere. Toynbee dimostrò che il salario medio di un operaio inglese nel 1840 era di otto scellini settimanali, mentre

per vivere, gliene occorrevano 14. La differenza doveva essere compensata con l'accattonaggio, il furto o la prostituzione.

Leone XIII scrisse nel 1891 che, a causa del " monopolio della produzione..., un piccolissimo numero di straricchi hanno imposto all'infinita moltitudine dei proletari un giogo poco men che servile " (Enciclica Rerum novarum, n. 2).

Durante la Grande Crisi degli anni '30, il pessimo funzionamento della " mano invisibile " apparve così chiaro che, seguendo i consigli dell'economista inglese John Maynard Keynes (1883-1946), gli Stati decisero di intervenire nell'economia. Ciò avvenne prima mediante le politiche monetarie a cui presto si aggiunsero le leggi sul lavoro, gli investimenti pubblici, le politiche ridistributive dei redditi, ecc. Nacque così il capitalismo avanzato, o " economia sociale di mercato " che produsse, dopo la Seconda Guerra Mondiale, alcuni anni di notevole prosperità (vedi: Società dei consumi). Ciò nonostante, i cosiddetti Stati del benessere si trovano di fronte ad una aporia: da una parte, si continua a dare come scontato che il lucro è il motore dell'economia ma, d'altra parte, lo Stato ha bisogno di colpire i benefici con forti imposte per finanziare il suo crescente interventismo, e così, l'iniziativa privata viene demotivata.

In questi ultimi anni, assistiamo ancora una volta ad un risalire dei cosiddetti neoliberali (Scuola di Chicago con Milton Friedman, la Scuola austriaca con Friedrich Hayek, ecc.) che, con lo slogan che il governo migliore è quello che governa di meno, rivendicano la maggior libertà possibile per i vari agenti economici. È bene ricordare qui, col P. Lacordaire che, " tra il ricco ed il povero, tra il forte ed il debole, la libertà schiavizza, mentre la legge libera ".

Giovanni Paolo II ha criticato fortemente l'essenza stessa del sistema capitalista perché contraddice " il principio della priorità del "lavoro" nei confronti del "capitale"" (Enciclica Laborem exercens, n. 12). Ciò significa: contraddice " il primato dell'uomo di fronte alle cose " (ibidem). Basta osservare, infatti, con quale naturalezza affermiamo che il capitale (le cose) " impiega " il lavoro (le persone). Siamo di fronte ad una novità importante nella dottrina sociale della Chiesa, perché fino adesso non si era mai condannato l'essenza del capitalismo, ma soltanto i suoi eccessi, come fece per esempio, Pio XI nell'enciclica Quadragesimo Anno, in cui, tra l'altro, condannò gli abusi della libera concorrenza e dell'egemonia economica (cf nn. 37-42). Secondo Giovanni Paolo II, " retto, cioè conforme all'essenza

stessa del problema; retto, cioè intrinsecamente vero e al tempo stesso moralmente legittimo, può essere quel sistema di lavoro che alle sue stesse basi supera l'antinomia tra lavoro e capitale " (Laborem exercens, n. 13). Ciò sarà possibile solo quando i lavoratori controlleranno i loro mezzi di produzione. Questo non avviene oggi né nel capitalismo, né nel collettivismo.

Il capitalismo, oltre ad essere un sistema di produzione, ha generato un suo stilè di vita che potremmo chiamare capitalista-borghese. Tra le sue caratteristiche, vanno ricordate:

a) la laboriosità: l'attività economica dell'uomo pre-capitalista era caratterizzata da un ritmo lento, e la minima occasione di " riposo " era benevenuta. Benjamin Franklin, invece, forgiò l'espressione: " il tempo è denaro ", con cui va identificato l'uomo moderno.

b) La " mamonificazione " della vita (Werner Sombart): prendendo il lucro come movente dell'economia, la valutazione del denaro nella società borghese, più che in qualsiasi altra, è giunta a rivestire caratteri di idolatria. È superfluo dire che, là dove tutti gli altri ideali si riducono a guadagnare di più, appare un mondo profondamente anti-eroico. Come ha scritto Schumpeter, " la Borsa è un povero sostituto del Santo Graal ".

c) L'individualismo. Di fronte all'economia medievale, basata su uno spirito di collaborazione che operava attraverso le corporazioni, il capitalismo invitò ognuno a cercare esclusivamente i propri interessi, lasciando alla " mano invisibile " il compito di perseguire il bene comune. Questo individualismo si è esteso a macchia d'olio dal campo economico a tutti gli altri (politico, religioso, ecc.).

Bibl. - Dobb M., Economia politica e capitalismo, Bollati Boringhieri, Torino, 1972. Gatti G., " Capitalismo ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 155- 156. Giovanni Paolo II, Enciclica " Laborem exercens ", 14.9.1981. Schumpeter J.A., Capitalismo, socialismo, democrazia, Etas-Kompas, Milano, 1967. Sweezy P.M., La teoria dello sviluppo capitalistico, Bollati Boringhieri, Torino, 1970.

L. González-Carvajal

Carisma.

Il termine greco kàrisma significa: " dono ", " regalo " (1 Cor 12,27-31); è l'equivalente di " grazia " (Rm 1,5), di " elargizione " (Ef 4,7.11) e di " chiamata ", " vocazione " (Rm 1,1). Praticamente, è sinonimo di " funzioni " e di " attività " (1 Cor 12,4-6). I carismi sono perciò gli effetti dello Spirito di Dio nel credente singolo; l'uomo non li può mai pretendere; non possono essere previsti dagli organi ufficiali della Chiesa; non si possono acquistare con la recezione dei sacramenti. Nel suo senso proprio, il carisma può essere definito come la vocazione continua concreta (abbraccia il tempo e l'eternità) che si attua nella comunità cristiana, la costituisce e la edifica in maniera permanente ed è a servizio del prossimo nell'amore. I principali carismi sono gli apostoli (1 Cor 12,28-29; Ef 4,11; cf Rm 1,1; 1 Cor 1,1), i profeti, che con l'apostolato sono i carismi più importanti (1 Cor 12,28; Ef 2,20; 3,5), i dottori (1 Cor 12,28-29) che erano i teologi della Chiesa primitiva, gli evangelisti (At 21,8; Ef 4,11; 2 Tm 4,5), i pastori (Ef 4,11). Tutto ciò significa che non si deve intendere la Chiesa come una realtà complessa, costituita da due strutture: quella carismatica, da una parte e quella ministeriale o istituzionale dall'altra. Ancor meno si deve pensare che queste due strutture siano in contrasto l'una con l'altra. Tutto nella Chiesa è anche istituzionale, e tutto in essa è carismatico. Cioè, l'istituzione deve essere attenta al carisma, per rispettarlo e favorirlo, perché nel carisma si rende presente l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa. Essendo le sue forme imprevedibili, il carisma va scoperto e accettato sempre. Questo richiede un'azione delicata di discernimento e di ascolto dello Spirito nella comunità ecclesiale. Questo, inoltre, vuol dire che la novità di un carisma (per esempio, l'irruzione della Chiesa dei poveri) non deve pretendere di essere un argomento contro l'ecclesialità di questo carisma. Il carisma sorprende quasi sempre e alle volte può sembrare scandaloso. Non per questo, però, dobbiamo negare che provenga dallo Spirito di Dio: Egli, in questo modo, chiama sempre la sua Chiesa ad un continuo rinnovamento.

Bibl. - Hasenhüttl G., Carisma, Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa, Ed. dehoniane, Bologna, 1973. Léon-Dufour X., " Carismi ", in: Dizionario di teologia biblica, Ed. Marietti, Casale M., 1965, coll. 122-126. Rahner K., " Carisma ", in: Sacramentum mundi, II, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974, coll. 45-52. Sartori L., " Carismi ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 79-98. Schnackenburg R., La Chiesa del Nuovo Testamento, Brescia, .

J.M. Castillo

Caritas.

I cristiani devono testimoniare la carità della Chiesa, che proviene dalla carità di Cristo, come comunità di amore. I cristiani non fanno ciò unicamente perchè è necessario, ma per il comandamento del Signore.

Lungo i secoli, la Chiesa ha esercitato la sua funzione pastorale caritativa in maniere molto differenti. Il primo aiuto caritativo cristiano nacque insieme all'Eucaristia (AA 8). Gli Apostoli istituirono presto i diaconi come aiutanti del servizio all'altare e ai poveri, cioè, al servizio della doppia mensa. La carità non rimase, però, limitata alla propria comunità, ma per mezzo delle collette, aiutò anche altre Chiese o comunità povere (Rm 15,25 ss; 2 Cor 8,2 ss; 9,1 ss). Questa carità, intesa come un servizio sociale, fondata sulla diaconia del Signore e del suo Regno, e che fa parte della liturgia domenicale, è una testimonianza della Chiesa primitiva e comprende anche i pagani.

Nell'epoca patristica, nacquero le prime case cristiane destinate alla carità verso gli infermi e pellegrini. Nel secolo V, apparve la prima organizzazione caritativa parrocchiale, che decadde nel secolo VIII. I signori feudali, le confraternite e le corporazioni si occuparono del servizio caritativo e, a partire dal secolo XII, accettarono questo compito gli organismi civili, ma aiutati dagli ordini religiosi e dalle comunità cristiane. Nel secolo XVIII, fu decisiva la fondazione delle confraternite della carità per opera di san Vincenzo de' Paoli. La Rivoluzione francese e la secolarizzazione successiva resero difficile il buon andamento delle organizzazioni caritative cristiane, anche se, d'altra parte, diedero l'occasione alla società civile di responsabilizzarsi sui servizi sociali, che premevano col sorgere dell'èra industriale e con l'espansione delle grandi città. La carità isolata e paternalista è decadente nel nostro secolo. È necessario dare alla carità un senso sociale.

Nel mondo d'oggi, la carità si è socializzata: non bastano gli sforzi individuali. Gli aiuti si compiono con le istituzioni permanenti, organizzate, con sovvenzioni varie. Anche il servizio sociale è diventato una professione. gel caso dei cristiani, ci vuole l'amore di Dio e del prossimo, la carità.

A livello strutturale e organizzativo, è necessario che si ristabilisca per tutti un sistema di previdenza sociale. Fondamentalmente, questo spetta all'autorità pubblica. Nello stesso tempo, ci deve essere un servizio sociale. La necessità riguarda la persona intera. Per questo motivo, il servizio dipende dall'immagine di uomo che uno si fa. È questo il senso che la Caritas cerca di

approfondire in quanto organizzazione cattolica destinata a praticare l'amore di Dio attraverso l'amore fraterno.

La Caritas spagnola nacque nel 1942 sotto la denominazione di Segretariato nazionale di Carità e fu eretta canonicamente nel 1960 come ente benefico-sociale della Chiesa in Spagna. Inizialmente, l'obiettivo della Caritas era basato sulla beneficenza e sull'assistenza. Oggi, si intende per Caritas l'istituzione che cerca di portare avanti il compito di condividere quello che la comunità cristiana possiede come risposta alla povertà e all'emarginazione d'oggi. Riguardo all'azione sociale, la Caritas è una istituzione di servizio in rapporto con la politica del benessere. Evidentemente, l'azione sociale di fronte alla necessità sociali è competenza degli organismi statali, mediante una pianificazione democratica e partecipata per sradicare l'emarginazione delle persone e delle collettività sociali. Nonostante tutto, sono necessarie certe istituzioni caritative di iniziative sociali, come è il caso della Caritas, a causa della richiesta di aiuti immediati ed urgenti. L'assistenza continua ad essere necessaria, anche se va inserita in un progetto ed in un servizio che vada alla radice del problema e che affronti la situazione collettiva attraverso il caso singolo.

Bibl. - Ranci Ortigosa E., Benessere e sicurezza sociale, in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 94-104. Reisch E., " Carità, pratica della ", in: Sacramentum mundi, 2, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974, coll. 52-63. Zanetti C., Dinamismo dell'amore nella relazione di servizio, Milano, 1969.

C. Floristán

Catechesi.

Il sostantivo catechesi non si trova nel Nuovo Testamento. È un termine che è stato elaborato più tardi (probabilmente nel secolo II), dal verbo katekèin. Questo verbo si trova nel N.T. col significato di informare, istruire... (cf At 21,21.24; 18,25; 1 Cor 14,19...). È un verbo usato all'interno di un contesto significativo in cui ne appaiono altri, come insegnare (didàskein), trasmettere (paradidònai), conversare (omilèin)... L'alternanza di katekèin con questi verbi ci dà un primo orientamento sul significato cristiano di catechesi. Infatti, tutti questi verbi sono riferiti a persone che hanno aderito al messaggio cristiano. Non si tratta di persone che, per la prima volta, vengono

a contatto con la Parola viva di Dio, che è Gesù Cristo. Quando si tratta di questi ultimi destinatari, il N.T. ricorre ad altri verbi, come: evangelizzare, annunciare, proclamare, dare testimonianza...

Lungo i secoli, la Chiesa ha saputo distinguere e rispettare sempre nella teoria e abbastanza spesso anche nella pratica la differenza tra l'annuncio di Gesù Cristo ai non cristiani e la presentazione del Signore ai credenti cristiani.

Similmente, la Chiesa ha cercato in tutti i tempi di distinguere la catechesi da qualsiasi altra attività svolta all'interno della comunità cristiana.

Quali sono le note specifiche della catechesi? Possiamo condensarle in questa formula: la catechesi è l'iniziazione orale congiunta e ordinata a tutti gli aspetti della vita cristiana che deve conoscere il credente che ha aderito a Gesù Cristo.

Le ultime parole ("che deve conoscere il credente che ha aderito a Gesù Cristo ") segnano la distanza netta che esiste rispetto ai destinatari della prima predicazione (i non cristiani) e la seconda predicazione (i credenti cristiani) a cui è rivolta la catechesi.

Con le parole " a tutti gli aspetti della vita cristiana ", si indica lo schema universale dei campi presi in considerazione dalla catechesi. Mediante la catechesi, il cristiano principiante è introdotto nella conoscenza dei misteri della salvezza, delle celebrazioni liturgiche e dello stile di vita individuale e sociale che deve caratterizzare la comunità dei credenti in Gesù Cristo.

Ricordiamo a questo riguardo la struttura di qualsiasi catechismo. Nei catechismi appaiono sempre, con queste od altre espressioni, queste tre parti: ciò che il cristiano crede (dogma), ciò che spera (culto), e ciò che compie (morale). Come si vede, si tratta di un orizzonte completo, universale, tridimensionale, che abbraccia tutti gli ambiti della vita.

Questa ampiezza integrale di visuali distingue la catechesi da altre attività intraecclesiali che si fissano unicamente in una delle dimensioni dell'esistenza umana, e non nelle tre congiuntamente come fa la catechesi. In questo modo, non si può considerare propriamente come catechesi un corso di teologia fondamentale che cerca prima di tutto di rendere ragione della nostra religione; neanche le riunioni di preghiera che attendono preferibilmente alla dimensione cultica della vita; né la campagna assistenziale contro la fame che risponde direttamente ad una esigenza della vita sociale.

Ampiezza non è, però, sinonimo di approfondimento. Nella catechesi, la cui ampiezza è totale, non si approfondiscono le tre suddette dimensioni

(conoscitiva, cultica e prassica) oltre il livello elementare. La catechesi si limita ad iniziare oralmente, a situare fondamentalmente il catechizzando in queste tre dimensioni.

Tenendo conto del grado elementare di approfondimento che la catechesi comporta, non dobbiamo confonderla con altre modalità di educazione della fede che, in maniera globale o unidimensionale, superano di gran lunga le esigenze fondamentali del cristiano. Ecco alcuni esempi di queste modalità che non devono essere identificate con la catechesi: l'insegnamento teologico (dogma), la pratica devozionale del sacramento della riconciliazione (culto), l'impegno missionario (morale)...

Infine, la catechesi è una iniziazione orale congiunta e ordinata. Tutti i catecheti sono d'accordo sul carattere sistematico che deve apparire in campo catechistico. Sono, però, divisi sul criterio che deve guidare l'ordine espositivo del messaggio cristiano.

Ce ne sono che sostengono un ordine articolato seguendo la norma dottrinale. I catechismi costituiscono un ricco campionario di questo tipo di catechesi marcatamente dogmatico, intellettuale.

Altri propendono per una strutturazione catechistica in funzione della realtà simbolica della liturgia. I vari sacramenti diventano così la fonte ed il culmine dell'azione catechistica. Il risultato è una catechesi dal colore cultico, contemplativo, mistico, che si vive in molte nostre parrocchie.

Altri catecheti prendono come criterio ordinatore del processo catechistico la vita di Gesù, i suoi atteggiamenti e le sue azioni.

Questo tipo di catechesi - catechesi testimoniale, storica, prassica trova la sua giustificazione più convincente negli stessi vangeli canonici. In primo luogo, la semplice esistenza dei vangeli ha come causa generante la vita di Gesù. I vangeli riferiscono l'esperienza umana di Gesù di Nazaret. Le confessioni di fede e il culto eucaristico e sacramentale che si trovano nei vangeli sgorgarono dalla vita, morte e risurrezione esistenziali di Gesù. In secondo luogo, da un punto di vista formale, la vita di Gesù è anche il perno ordinatore di quanto Dio ci comunica nei vangeli. Lo schema redazionale dei vangeli si attiene allo schema narrativo della biografia del Figlio di Maria.

Nella catechesi del nostro tempo di netta e progressiva secolarizzazione, si sente più che mai la necessità di sistemare la catechesi partendo dal nucleo testimoniale dell'esperienza umana di Gesù, subordinando ad essa le ineludibili esigenze dottrinali e sacramentali. Si osserva anche al giorno d'oggi più che nel passato che il carattere testimonale cristiano, che abbiamo

sottolineato come il massimo criterio ordinatore della catechesi, si affaccia come interpellante negli altri elementi, oltre all'elemento già segnalato della programmazione del piano di studio, che intervengono nel processo catechistico. Così, per esempio, si insiste sull'importanza che hanno per i catechizzandi il riferimento e la partecipazione graduale in comunità che vivono veramente la fede cristiana in pienezza. Similmente, il senso globale della vita ed il comportamento concreto dei catechisti hanno un'incidenza di dimensioni colossali nella formazione dei catechizzandi. Nei riguardi degli stessi catechizzandi, non si parla tanto di insegnamento, di dottrina... quanto piuttosto di iniziazione, di formazione, di educazione, di progressi del cristiano novizio nella fede: sono tutte espressioni che Ci fanno subito pensare ad un rinnovamento totale della persona e della vita dei catechizzandi...

Bibl. - Alberich E., " Catechesi ", in: Dizionario di catechetica, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 104-108. Idem, Catechesi e prassi ecclesiale, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1982. Audinet J, " Catechesi, Catechismo, Catechetica ", in: Sacramentum mundi, 2, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974, 71-82. Giovanni Paolo II, Catechesi tradendae, Esortazione Apostolica (16.10.1979). Puccinelli M., La catechesi nel nostro tempo, Ed. AVE, Roma, 1980. Riva S., Corso di catechetica, Ed. Queriniana, Brescia, 1982. Van Caster M., Le strutture della catechesi, Ed. Paoline, Roma, 1971.

E. Malvido

Catechetica.

La catechetica è la riflessione rigorosa e sistematica sulla prassi catechetica. È la scienza della catechesi.

Come la catechesi risponde alla dimensione profetica della missione della Chiesa (distinta dalla sua dimensione realizzatrice-caritativa e dalla sua dimensione contemplativa-liturgica), la catechetica si inserisce nel settore profetico della teologia pastorale.

Sullo sfondo della teologia pastorale, è soggiacente la preoccupazione di attualizzare per gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi la manifestazione di Dio nella figura e nell'opera di Gesù Cristo. La teologia pastorale aggiunge alla fedeltà al Dio di Gesù Cristo (propria della teologia in genere) la fedeltà all'uomo. Teologia e antropologia sono termini costitutivi e correlativi della

teologia pastorale. Entrambi i termini appaiono come essenziali e intimamente intrecciati nella funzione profetica che è portata avanti dalla catechetica.

L'antropologia fenomenologica (il modo di essere e di esprimersi degli uomini lungo i secoli) è, all'interno della catechetica, molto più di un elemento decorativo o di un motivo utile per destare l'interesse di quelli che ascoltano la parola di Dio. È il polo correlativo della rivelazione di Dio avvenuta mediante Gesù Cristo.

Al giorno d'oggi, l'antropologia si è talmente sviluppata e resa autonoma che si ripercuote profondamente nel dialogo teologia- antropologia. Il sorgere recente della cultura secolarizzata ha permesso agli studiosi di impostare gli obiettivi e gli elementi che intervengono nella catechesi (natura, contenuto, metodologia, attori, destinatari...) con la profondità, ampiezza e coerenza che sono specifiche di ogni scienza. Non c'è, perciò, nulla di strano che la catechetica come scienza della catechesi sia spuntata in questo secolo XX, dotata dalla scienza e dalla tecnica di un meraviglioso e progressivo antropocentrismo.

Bibl. - Gevaert J., Studiare catechetica, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1983. Gruppo italiano catecheti, La catechetica: identità e compiti, Udine, 1977. Idem, Teologia e catechesi in dialogo, Ed. dehoniane, Bologna, 1979. Riva S., Corso di catechetica, Ed. Queriniana, Brescia, 1982. Schilling H., Teologia e scienze dell'educazione, Armando, Roma, 1974. Stachel G., " Catechetica ", in: Dizionario di catechetica, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 110-111.

E. Malvido

Catechismo.

Il cambiamento storico subìto dalla società europea alla fine del Medieovo, l'ignoranza religiosa della grande maggioranza dei cristiani e i problemi suscitati dalla Riforma protestante hanno costretto la Chiesa Cattolica a rivedere la sua azione nel campo dell'educazione alla fede.

A quel tempo e come frutto di questa situazione va collocata la nascita del catechismo come libro che garantisca l'apprendimento delle " verità che dobbiamo credere, dei comandamenti che dobbiamo praticare e dei mezzi che dobbiamo usare, i sacramenti, per salvarci ". Questi catechismi sono dei "

compendi brevi e concisi della dottrina cristiana, composti per i semplici fedeli e per la gioventù ". Il catechismo come istituzione, è il luogo dove le persone ignoranti e semplici (soprattutto i bambini) sono istruite in modo sistematico negli " elementi della fede e nell'obbedienza che devono ai loro genitori ".

Il catechismo come testo e come istituzione, sarà una delle arme principali del cattolicesimo per l'urgente rinnovamento ecclesiale intrapreso dal Concilio di Trento. Siccome la cristianità cattolica si sentiva minacciata nella sua fede, gli sforzi sembravano sempre pochi per difendere la purezza dottrinale e l'ortodossia più rigida. Una catechesi sistematica e dottrinale necessita di un testo in cui si trovi " quanto è necessario sapere per conseguire la salvezza ", Ora, un testo ha bisogno di un ambiente che assicuri alcuni strutture e alcuni metodi per la sua trasmissione. Frutto di questi sforzi sono i catechismi che condizioneranno il " genere letterario catechetico " per i secoli successivi, il XVI e il XVII: Canisio, Bellarmino, Romano, Ripalda, Astete, ecc... L'insegnamento del catechismo verrà impartito specialmente ai bambini da parte di ecclesiastici, all'interno dell'ambito parrocchiale. In quei tempi di intensa preoccupazione, si affaccia il desiderio di un catechismo universale. Rispondono in parte a questo desiderio il catechismo del Canisio e il Catechismo Romano.

I secoli XVIII, XIX e gli inizi del secolo XX sono il periodo dello splendore del catechismo. Predomina il catechismo dottrinale sistematico e apologetico. La neo-scolastica rafforza la struttura e i contenuti dei catechismi dottrinali. La situazione politica, sociale e religiosa del secolo XIX costringe la Chiesa Cattolica a rafforzare le fila offrendo a tutti i suoi membri una formazione solida, senza lacune, che permetta loro di ribattere gli errori del secolo malvagio. Le opere più significative di questa tendenza sono per il secolo XVIII il catechismo di Mons. Casati, vescovo di Mondovì (1765), e, per il secolo XIX, il Grande Catechismo Cattolico di J. Deharbe (1844-1847). In Spagna, seguono la stessa linea i catechismi di García Mazo, Claret e Osso. La linea predominante e vincente è quella precedente. Tuttavia, durante i secoli XVIII e XIX, esistono alcuni tentativi di rinnovamento e di ritorno al carattere storico nel concepire e nel presentare tutto il messaggio rivelato. In questa corrente rinnovatrice, vanno situati il Catechismo storico del Fleury (secolo XVIII), la Catechetica di J.B. Hirscher e la Catechesi biblica di J.M. Sailer (secolo XIX). Questi tentativi vennero, però, dimenticati e scartati con l'avvento, l'appoggio e il trionfo della corrente

neo-scolastica. Il Concilio Vaticano I sostenne il desiderio di un catechismo unico ed universale, ma si imposero le esigenze nazionali. Questo Concilio si conformò con l'unificazione dei testi di ogni nazione.

Questa linea tradizionale e neo-scolastica sopravvisse fino alla metà del secolo XX. In Italia, i catechismi di san Pio X (1905 e 1912), di Gasparri (1930) e i catechismi unificati di alcuni paesi stanno ad attestarlo.

Prima del 1930, c'è il terzo tentativo di imporre un catechismo universale e si lavora attorno ad esso dal 1916 al 1929. Il progetto non è, però, accettato e lo si sospende indeterminatamente.

In un primo tempo, anche il movimento catechetico rinnovatore del secolo XX si preoccupa di cambiare i metodi, ma i contenuti rimangono ancorati nel passato. Il metodo di Monaco di Baviera usato in catechesi da H. Stieglitz, Quinet, Boyer, Llorente, ecc., ne è un esempio.

La linea rinnovatrice che si profilava nei secoli XVIII e XIX (Fleury, Hirscher, Sailer) viene a galla con la catechesi kerigmatica (Jungmann, i teologi di Innsbruck, Arnold, Colomb, ecc.). Il kerigma apostolico passa in primo piano nella catechesi. I contenuti sono il motore del rinnovamento kerigmatico. Il Catechismo Cattolico (Germania, 1955) e i catechismi nazionali che sorgono tra queste date e il 1970 sono i suoi frutti più maturi. Un tentativo originale è il Catechismo olandese (1966), in quanto è stato il primo catechismo che si è rivolto direttamente agli adulti.

Oggi, la catechesi ha accettato l'esperienza umana come fatto fondamentale per ogni svolgimento catechistico. L'esperienza dell'uomo non è soltanto una motivazione, ma è il luogo teologico per eccellenza. Tuttavia, non sono apparsi catechismi che seguano questa linea, eccetto il catechismo spagnolo Sta con voi (1976).

Dopo il Sinodo sulla catechesi (1976) e l'esortazione Apostolica Catechesi tradendae (1979), le varie Conferenze Episcopali vanno rifornendo di testi vari gli ambienti tradizionali di evangelizzazione: la parrocchia e la scuola. In Spagna, i catechismi della comunità: Padre nostro, Gesù il Signore (1982), Questa è la nostra fede (1986) e i catechismi per le scuole Religione e morale cattolica (8 catechismi, 1980-1985).

Dopo il Sinodo del 1985, si è dato l'avvio al Catechismo della Chiesa Cattolica, catechismo unico ed universale, edito nel 1993.

Bibl. - Alberich E., " Catechesi ", in: Dizionario di Pastorale giovanile, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 121-129. Babin P., I giovani e la fede, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1967. Grom B., Metodi per

l'insegnamento della religione, la pastorale giovanile e la formazione degli adulti, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1981. Jungmann J.A., Catechetica, Ed. Paoline, Alba, . Nosiglia C., Catechismi italiani, in: Dizionario di Catechetica, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 113- 116.

Per la Chiesa in Italia, merita di essere ricordato il recente Catechismo degli Adulti: " La verità vi farà liberi ", Conferenza Episcopale Italiana, 16 Aprile 1995, e Il Catechismo dei giovani2: " Venite e vedrete ", CEI, 30.3.1997 (N.d.T.).

A. Pérez Urros

Catechista.

La missione della Chiesa consiste nell'annunciare, vivere e celebrare la Parola di Dio. Tutta la comunità ecclesiale si riconosce mandata e, a sua volta, manda i suoi membri per comunicare al mondo la parola come lieto annuncio di salvezza.

Per compiere questa missione evangelizzatrice, la Chiesa ha un punto di riferimento: Gesù , " che non è venuto per essere servito, ma per servire... " (Mt 20,28).

La catechesi è intimamente legata con la missione evangelizzatrice della Chiesa. Radicata in questa vocazione ecclesiale, la catechesi si identifica come un servizio specifico che la comunità compie tra i suoi membri con l'intento di iniziare, abilitare e consolidare la fede nata dall'ascolto della parola. Mediante questa azione educativa, la catechesi inizia alla vita comunitaria della Chiesa coloro che intendono abbracciare il cristianesimo. Come dice il Concilio: " ... siano convenientemente iniziati al mistero della salvezza ed alla pratica delle norme evangeliche, e mediante dei riti sacri, da celebrare successivamente, siano introdotti nella vita religiosa, liturgica e caritativa del Popolo di Dio " (AG 14). " È altresì necessario che essi imparino a cooperare attivamente all'evangelizzazione ed alla edificazione della Chiesa con la testimonianza della vita e con la professione della fede " (AG 14). La catechesi deve preoccuparsi di non omettere " alcune realtà, quali l'azione dell'uomo per la sua liberazione integrale, la ricerca di una società più solidale e fraterna, le lotte per la giustizia e per la costruzione della pace " (Catechesi tradendae, n. 29). Questo modo di intendere la

catechesi permette di delineare i tratti di quelle persone che si accingono ad esercitare questo servizio ecclesiale.

L'identità del catechista esige innanzitutto uno stampo comunitario. Occorre la convinzione ohe la comunità ecclesiale è il soggetto, l'origine e la mèta della catechesi. Essa è la promotrice dei carismi, la prima responsabile dell'educazione dei suoi membri, quella che deve discernere la vocazione di tutti coloro che si sentono chiamati. Spetta ad essa inviare i più idonei ad essere servitori della parola.

Lo stampo comunitario è dunque la base su cui comincia a delinearsi la personalità specifica del catechista.

Personalità credente, perché l'azione catechetica è espressione di una fede assunta e tradotta in atteggiamenti. Essere catechista vuol dire assumere la fede in modo tale che configuri la propria personalità, che dia senso alla sua vita e gli permetta una determinata visione dell'uomo, del mondo e della storia in chiave cristiana.

Questa personalità credente implica un profondo senso ecclesiale che connetta la sua vocazione con la missione evangelizzatrice della Chiesa.

Come educatore, il catechista esprime con la vita che cosa vuol dire credere oggi. Per questo, si esige da lui profondità e sensibilità per assimilare tutto l'umano, sapendo integrare contemplazione e impegno.

I compiti specifici del catechista come servitore della parola. Il catechista conosce a fondo il compito fondamentale della Chiesa e la specificità della catechesi. È anche consapevole di essere inviato e portavoce della comunità ecclesiale. Il suo compito consiste nel trasmettere la fede della Chiesa, nel farla risuonare in modo significativo nella storia del gruppo e di ogni catecumeno. Egli è il testimone della tradizione viva del popolo di Dio: " Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto " (1 Cor 15,2). Questo vincola la sua testimonianza alla fede del popolo di Dio. Il catechista non si limita a trasmettere la sua fede, ma inizia, orienta e arricchisce il dialogo e l'incontro di Dio con il suo popolo.

Il catechista è il portavoce della parola, fatta vita e storia nella comunità concreta. Così, quando attraverso la sua azione educativa, egli introduce nella parola, introduce nella vita della comunità; quando inizia alla fede, inizia ai valori e agli atteggiamenti comunitari.

Il catechista va inteso anche come mediatore tra la fede della Chiesa e i catecumeni. Egli non inventa la fede, ma la riceve gratuitamente da quelli che lo precedono. Il suo compito sta nell'attualizzarla nell'atto stesso della

trasmissione. Egli è il rappresentante del noi ecclesiale. Il suo tratto caratteristico è quello comunitario. La sua vocazione dipende dal ministero apostolico. Il suo servizio specifico è quello di ascoltare e accogliere la parola nella sua vita, viverla e trasmetterla attraverso i vari linguaggi che ne permettono la comprensione e l'assimilazione.

Bibl. - Gruppo Italiano Catecheti, La formazione dei catechisti, Ed. dehoniane, Bologna, 1980. RIVA S., Una nuova tipologia del catechista per la catechesi del nostro tempo, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1977. L. Soravito Bissoli C., I catechisti in Italia. Identità e formazione, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1983. Soravito L., " Catechista ", in: Dizionario di catechetica, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 126-130. Wyler A., Il catechista " educatore ", Ed. dehoniane, Bologna, 1980.

J.M. Martínez Beltrán

Catecumenato.

I punti di interesse circa il catecumenato sono i seguenti: 1) L'identità del catecumenato; 2) a che cosa deve iniziare propriamente; 3) gli aspetti di pedagogia catecumenale; 4) le fasi o tappe del processo di iniziazione.

1) Quando ebbe origine il catecumenato, esso costituì un'attività pastorale di netto carattere catechetico, con cui si aiutavano quelli che si erano convertiti da poco tempo a passare da una fede iniziale ad una fede adulta. Questo intento evangelico, e non le derivazioni ritualiste che in seguito l'accompagnarono, appare oggi come l'aspetto più originario dell'istituzione catecumenale.

Perciò il catecumenato va inteso oggi come un processo di assimilazione del messaggio cristiano, orientato a trasformare la vita del credente. Il catecumenato è contrassegnato da alcune tappe che stimolano la crescita verso la maturità cristiana e predispongono, a poco a poco a vivere comunitariamente la fede.

Catecumeno al giorno d'oggi può essere colui che si trova in ricerca, colui che decide di rivedere il suo modo passivo di credere e si mostra disponibile ad assumere il fatto cristiano in un modo molto più consapevole e personale, colui che non si chiude nel proprio egoismo o isolamento, ma che cerca il modo di integrarsi in una comunità cristiana che lo stimoli a vivere i valori radicali del vangelo di Gesù.

2) I passi di iniziazione cristiana descritti nel racconto dei discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35) indicano quali debbono essere ancor oggi le esperienze cristiane fondamentali e nucleari a cui si debbano iniziare. Esse sono: " ucire da Gerusalemme " e mettersi " in cammino " (v. 13), come espressione di lasciare le proprie sicurezze, spostarsi e lanciarsi alla ricerca di qualcosa di nuovo e sorprendente; occorre anche il dialogo su Gesù di Nazaret, partendo da quanto è accaduto in quei giorni (vv. 19-24), chiarito ed illustrato con l'aiuto delle Scritture (v. 27), intensificato con l'accoglienza dello sconosciuto (v. 29) e che porta a riconoscerlo chiaramente e ad aderire entusiasticamente alla sua persona nel gesto sacramentale (v. 31). Si deve dire lo stesso della forte esperienza religiosa fatta dai pellegrini, il che li portò a narrare agli altri quello che avevano visto e udito (v.35). Questo viene ad attestare come la maturità della fede suscita inevitabilmente lo spirito di missione. Infine, c'è da sottolineare l'incorporazione alla comunità (punto di riferimento), come risulta dal fatto che quei due viandanti già catechizzati si affrettarono a riunirsi con gli Undici e con gli alri che erano a Gerusalemme (v. 33).

3) La pedagogia catecumenale dovrà essere quella che meglio si addice al dinamismo proprio della fede, quella che meglio favorisce nel soggetto lo sviluppo di atteggiamenti credenti , quella che meglio elargisce agli educatori-catechisti gli orientamenti e i criteri con cui possano spingere e dare dinamicità al processo di maturità della fede.

Stando così le cose, il primo atteggiamento che dovrà essere provocato nei catecumeni sarà un atteggiamento di implicanza personale, con un linguaggio vivente e comunicativo, che sfoci in un apprendimento pratico dei valori evangelici (AG 14), cosicchè la fede e la vita non camminino separatamente, ma siano concordi. Ciò vuol dire che la fede deve riuscire a costituire il principio unificante e totalizzante della esistenza. Tutto ciò mira a raggiungere una formazione cristiana integrale.

Da parte dell'educatore, occorrerà che egli insista sulla pratica di una pedagogia di accoglienza e di accompagnamento, mentre deve sforzarsi di servire da riferimento positivo e attraente della comunità che lo manda e di cui deve considerarsi fedele trasmettitore delle esperienze comunitarie.

4) L'iniziazione cristiana va intesa come un processo che deve rispondere al ritmo di maturità vitale del soggetto credente e alla ricchezza di aspetti in cui la fede ha bisogno di essere compresa e assunta. Come tappe di questo processo, se ne segnalano di solito tre: quella precatecumenale, di

preparazione o di convocazione, orientata a suscitare in quelli che sono giunti di recente un atteggiamento di conversione sincera e a destare in essi l'interesse per prendere il cristianesimo veramente sul serio; la tappa di catecumenato propriamente detta, la cui finalità principale è quella di disporre i soggetti ad un'esperienza profonda di fede, in parte come risultato della loro disposizione di ricerca e di apertura al dono di Dio, e in parte anche come frutto della testimonianza di fede trasmessa dai cristiani che accanto ad essi li accompagnano; un'ultima fase, di durata più breve, segnata da momenti decisivi, intende portare i soggetti al riconoscimento esplicito di Gesù come Signore della loro vita, e all'accettazione del messaggio evangelico come perno della loro vita. Sono ormai veri discepoli di Cristo e membri di una comunità cristiana. Questa è la fase delle opzioni: opzione di fede e di appartenenza ad una " comunità concreta ed immediata " (La catequesis de la comunidad, 253).

Bibl. - Alberich E., " Catecumenato moderno ", in: Dizionario di Catechetica, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 136-139. Bourgeois H., Saranno cristiani? Prospettive catecumenali, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1982. Floristán Samanes C., Il catecumenato, Ed. Paolino, Alba, . Groppo G., " Catecumenato antico ", in: Dizionario di Catechetica, pp. 133-136. Lodi E., " Iniziazione-Catecumenato ", in: Dizionario teologico interdisciplinare, II, Ed. Marietti, Torino, 1977, 290-299. Movilla S., Dal catecumenato alla comunità, Ed. Cittadella, Assisi, 1983. Zevini G., Il cammino neocatecumenale, in: A. Favale (ed.), Movimenti ecclesiali contemporanei, LAS, Roma, 1983, pp. 235-265.

S. Movilla

Cattedrale.

La cattedrale è la chiesa principale di una diocesi, dove il vescovo ha la sua sede o cattedra. L'importanza liturgica e pastorale della chiesa cattedrale fu messa in risalto dal Concilio Vaticano II che insistette sulla funzione del vescovo come capo di tutte le comunità cristiane che formano la chiesa locale o particolare: " Il Vescovo deve essere considerato come il grande sacerdote del suo gregge: da lui deriva e dipende in certo modo la vita dei suoi fedeli in Cristo. Perciò tutti devono dare la più grande importanza alla vita liturgica della diocesi che si svolge intorno al Vescovo, principalmente nella chiesa

cattedrale: convinti che c'è una speciale manifestazione della Chiesa nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima Eucarestia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il Vescovo circondato dai suoi sacerdoti e ministri " (SC 41).

Secondo la legislazione attuale, la chiesa cattedrale deve essere dedicata con rito solenne e l'anniversario della dedicazione va commemorato festivamente in tutte le altre chiese della diocesi (CIC, c. 1217). Si curi che il culto nella cattedrale goda di una speciale solennità, soprattutto per quanto riguarda la musica (cf SC 114). Le ordinazioni sacerdotali si celebrino " generalmente nella chiesa cattedrale " (CIC, c, 1011). Tradizionalmente, il culto nella cattedrale è affidato ad un collegio speciale di sacerdoti chiamati canonici che formano il capitolo della cattedrale. Questa istituzione giunse ad avere molta importanza nel governo della diocesi. Oggi, la sua funzione è praticamente limitata ad assicurare il culto nella cattedrale, e questo spetta quasi esclusivamente ai canonici.

Le cattedrali, soprattutto quelle europee, furono anticamente veri centri di arte e di cultura. Oggi, continuano ad essere centri di attrattiva turistica, e questo, alle volte, rende difficile il loro retto uso pastorale e liturgico.

J. Llopis

Cattolicesimo.

I termini cattolico e cattolicesimo derivano dall'avverbio greco cath'òlon, il cui significato è: in generale, universale, riferito al tutto. Con la parola cath'òlon, Aristotele si riferisce alle proposizioni universali. Secondo Zenone, sono cattolici (catholicà) i princìpi universali.

Nel NT, si trova una sola volta l'avverbio cathòlou (At 4,18) col significato di: assolutamente. A dire il vero, il concetto di universalità o cattolicità applicato alla Chiesa appare per la prima volta in Ignazio di Antiochia (Smyrn. 8,2) e si riferisce alla globalità della Chiesa come comunione di chiese locali. È a partire dal secolo III, e specialmente nel secolo IV, quando l'aggettivo catholica acquista un tono polemico e viene a significare chiesa ortodossa, autentica, vera, in contrapposizione ad altri gruppi che si autodefiniscono chiesa e in contrapposizioni alle sètte eretiche , che si diffonde sempre più questo termine.

Il senso di catholica va ampliandosi fino a significare, estesa in tutta la terra (cattolicità geografica) e la più numerosa (cattolicità numerica). È cattolico, affermava Vincenzo di Lérins " ciò che si è creduto dovunque, sempre e da tutti ".

A partire da Teodosio, si diffonde una visuale più giuridica, ortodossa, quantitativa e politica della Chiesa. La Chiesa cattolica è l'unica che conta sulla protezione dell'impero.

Ciò nonostante, ci furono gruppi nell'Età antica, come i donatisti, che sostenevano una concezione qualitativa della cattolicità di fronte alla concezione più diffusa che era quella geografica e numerica. Secondo loro, ciò che definisce la cattolicità della Chiesa è la sua fedeltà alle origini.

Entrambi i significati, quello qualitativo e quello quantitativo, sono coesistiti storicamente, mettendo l'accento sull'uno o sull'altro a seconda degli autori e delle tendenze. Presso i grandi Scolastici (Alberto Magno e Tommaso d'Aquino), il senso qualitativo aveva il primato su quello numerico o quantitativo. Secondo loro, " la cattolicità sta nell'essenza profonda della Chiesa prima ancora di apparire nella sua estensione ", come sottolinea il Congar.

Tuttavia, in Occidente, andò imponendosi poco a poco il senso geografico e numerico, sia teologicamente che nella prassi missionaria della Chiesa. La cosa più importante nella realtà era la sistemazione giuridica del cattolicesimo in tutti gli angoli della terra. Questa visuale riduzionista del concetto cattolico rimase anche per una parte del secolo XX, in cui si ritornò ad una concezione più essenziale e qualitativa, più interiore e cristologica della cattolicità. È quest'ultima concezione che è presente nel Concilio Vaticano II.

Riguardo all'origine e all'essenza del cattolicesimo in quanto contrapposto al cristianesimo, è sorta una lunga polemica, che iniziò col teologo protestante R. Sohm. Costui intendeva la Chiesa vera come un'entità religiosa ed invisibile. Ad essa, egli contrapponeva il cattolicesimo il cui tratto fondamentale è l'identificazione della Chiesa con la sua realtà sociologica, giuridica e visibile. Secondo Sohm ed altri teologi protestanti, il cattolicesimo, con la sua insistenza sull'elemento istituzionale, costituisce un deterioramento e una depravazione del cristianesimo, la cui essenza è l'indole carismatica della Chiesa.

Il cattolicesimo primitivo (Frükathollzismus) sarebbe il passaggio dal cristianesimo primitivo alla Chiesa antica e presenterebbe queste

caratteristiche: la sostituzione del messaggio su Gesù col messaggio sulla Chiesa (spostamento dalla cristologia all'ecclesiologia); affievolimento dell'attesa imminente e della tensione escatologica e instaurazione di alcune strutture stabili, fisse e permanenti (sostituzione della coscienza escatologica con la sistemazione nel mondo); perdita dell'essenza carismatica della Chiesa e affermazione del dato istituzionale e giuridico.

Se una volta il passaggio dal cristianesimo carismatico al cattolicesimo organizzato veniva collocato intorno al secolo III, oggi lo si colloca all'interno degli stessi scritti del NT. Di più: se in altri tempi dell'indagine esegetica, si opponeva l'immagine istituzionale della Chiesa fornita dalle Lettere pastorali e dagli scritti di Luca alla concezione carismatica degli scritti paolini, oggi la contrapposizione va cercata nello stesso Paolo. Se il protestantesimo classico contrapponeva il cattolicesimo primitivo o pre-cattolicesimo alla teologia paolina, Käsemann, per esempio, ritiene che Paolo sia stato, direttamente o indirettamente, consciamente o inconsciamente, un precursore del cattolicesimo primitivo e che, col suo concetto di Chiesa, abbia aperto la strada a quello che più tardi sarebbe stato lo sviluppo del cattolicesimo. Il pre-cattolicesimo, nota Käsemann, " era il fine storicamente obbligato di una cristianità primitiva che non aveva visto realizzata la sua attesa apocalittica ".

Il cattolicesimo ha oggi davanti a sé una serie di sfide a cui deve rispondere in modo adeguato se vuole conservare il suo carattere universale nel mondo d'oggi. Siamo passati dal monocentrismo culturale al policentrismo culturale. Ciò significa che non si può continuare a sostenere una Chiesa culturalmente monocentrica o eurocentrica: occorre cedere il posto ad una Chiesa universale che sia culturalmente policentrica, cioè, che si incarni nelle diverse culture e rispetti l'identità di ogni popolo. Il cattolicesimo non è una religione esclusiva di una cultura o di un popolo che debba imporsi con la forza sugli altri popoli o culture, ma deve essere annuncio di salvezza e prassi di liberazione per tutti i popoli.

Fino adesso, il cattolicesimo è stato legato alla capacità espansionistica e dominante della cultura occidentale, ed ha imposto come universale ciò che non era altro che particolarismo europeo, sottomettendo altre culture all'impero culturale occidentale. D'ora in poi, il suo compito deve essere quello di riconoscere le culture non europee nelle loro differenze, senza pretendere di sottometterle al verdetto ultimo della ultimo della teologia, del diritto e della razionalità occidentali; deve favorire e scoprire le loro

ricchezze. Deve inoltre promuovere il dialogo e la comunicazione tra le culture, aiutando a superare l'isolamento in cui tende a cadere ogni popolo.

Se il cattolicesimo desidera essere ecumenico, deve promuovere gli incontri con le altre religioni, più che per giungere ad accordi nel campo dottrinale, per costruire un mondo migliore, superare le divisioni ed abbattere le barriere.

Bibl. - K. Adam, L'essenza del cattolicesimo, Ed. Morcelliana, Brescia, . Estrada J.A., Da Chiesa mistero a popolo di Dio, Ed. Cittadella, Assisi, 1991. Gherardini B., La Chiesa nella storia della teologia protestante, Ed. Borla, Torino, 1968. Küng H., Strutture della Chiesa, Ed. Borla, Torino, 1965. Lubac H. De, Cattolicesimo, Ed. Studium, Roma, 1964. Schnackenburg R., La Chiesa nel Nuovo Testamento, Ed. Jaca Book, Milano, 1973.

J.J. Tamayo

Cattolicità.

La cattolicità è una proprietà essenziale e caratteristica dell'unica e vera Chiesa di Cristo. Significa due cose: in primo luogo, vuol dire che la Chiesa è aperta e continua ad esserlo a tutti gli uomini senza alcun limite di spazio o di tempo fino alla fine della storia in modo da potersi ritenere necessaria per tutti. In secondo luogo, significa che la Chiesa di Cristo è in possesso della pienezza della rivelazione fatta da Dio agli uomini.

La parola cattolica o cattolicità non si trova nel NT. Il primo autore cristiano che ne fa uso è Ignazio di Antiochia, agli inizi del secolo II, con cui si riferisce non tanto alla Chiesa nel senso universale, quanto piuttosto alla Chiesa vera ed autentica. Nello stesso senso, Clemente di Alessandria parla della Chiesa cattolica per indicare la Chiesa vera, contrapposta alle sètte ereticali. Generalmente, i Padri, a partire dal secolo III, vedono nel carattere universale della comunione nella stessa fede un segno distintivo della vera Chiesa, in contrapposizione a quelle eretiche, sempre particolari. Questo fu un argomento caro ad Agostino contro i donatisti, ma Agostino intende anche la parola cattolica come la caratteristica della Chiesa che si estende in tutto il mondo. Nel Medioevo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino intendono il termine cattolico non come un valore di ordine quantitativo, numerico, ma come la pienezza del pane di vita che è Cristo e che la Chiesa comunica mediante la fede e i sacramenti della fede. La cattolicità sta nell'essenza

profonda della Chiesa ancora prima di apparire nella sua estensione (Y. Congar). Nei secoli XIV e XV, questi temi furono trattati, al seguito di Occam, più sotto l'aspetto dell'epistemologia teologica delle " verità cattoliche " che non come distintivo ecclesiologico: cioè, più sotto l'aspetto delle verità che tutti devono credere e la cui negazione comporterebbe separazione o eresia. Comunque, lungo tutto il Medioevo, e tuttora in quest'ultima epoca di crisi e di dissenso, l'idea di Chiesa universale ha continuato ad essere presente in tutte le menti.

Il concetto di cattolicità si è fatto più strettamente ecclesiologico nell'apologetica anti-protestante e nell'insegnamento scolastico che ne conseguì. Contro le sètte nate dalla Riforma, si sbandierava il vecchio argomento secondo cui la Chiesa vera è quella universale, quella che si trova in tutte le nazioni, contro il particolarismo delle nuove confessioni di tipo riformatore. Tuttavia, a partire dall'inizio del secolo XX, si fa strada una concezione più essenziale e più qualitativa per quanto riguarda la cattolicità. Come ha detto molto bene Congar, si tratta meno di apologetica e si parla di più di cristologia. Non si cerca di dimostrare agli altri che abbiamo ragione e che loro hanno torto, ma si cerca di comprendere e di manifestare il mistero della Chiesa. Seguendo la linea tracciata dal Vaticano II (LG cap. I), da puramente esteriore e sociologica, l'idea di cattolicità propende ad essere sempre più interiore e cristologica.

Le ragioni profonde della cattolicità della Chiesa vanno cercate nel mistero stesso della Santissima Trinità. Dio, e con questo nome la Sacra Scrittura designa il Padre, vuole effettivamente la salvezza di tutti quelli che non rifiutano la sua alleanza. E Dio vuol inoltre il mezzo universale di salvezza che è Cristo. Ad un livello inferiore e subordinata a Cristo, Dio vuole la Chiesa come sacramento universale di salvezza. Per parte sua, Gesù Cristo è stato costituito principio universale di salvezza cosicché la Chiesa, corpo di Cristo, è la comunione degli uomini che, avendo accettato Cristo come loro maestro mediante la fede, si sono uniti al suo corpo pasquale di morte e risurrezione. Infine, lo Spirito Santo, identico in tutti, applica ad ognuno la ricchezza di Cristo e fa sì che i vari doni, le iniziative di tutti e di ognuno collaborino alla unità. Così, mediante lo Spirito Santo, la cattolicità assume le varietà senza distruggerle. La cattolicità è dunque più che l'estensione indefinita di una unità monista: è l'assunzione dei frutti della pluralità dei soggetti personali per il cammino della comunione.

La Chiesa è già cattolica in forza della sua istituzione, nei suoi princìpi formali, in quanto Ecclesia congregans. Non lo è ancora, e deve costantemente sforzasi di diventarlo, nella sua vita storica, in quanto Ecclesia congregata. La cattolicità è dunque una proprietà che è nello stesso tempo attuale e virtuale; è una proprietà dinamica, data e da raggiungere; è un dono e un compito. Ora, nella realizzazione di questo compito, la Chiesa non deve aspirare ad un uniformismo imposto dall'alto, che distrugga le particolarità delle varie chiese. La tradizione autentica della Chiesa non parla in questo senso, ma ha sempre sostenuto che, salvando l'unanimità nella fede, bisogna sempre rispettare un'ampia diversità nelle usanze. Come l'unità, anche la santità e l'apostolicità della Chiesa devono essere cattoliche, " secondo il tutto ". Perciò la sua legge non può essere quella di una uniformità livellatrice che porterebbe all'impoverimento, ma deve essere quella di una comunione in cui ognuno continua ad essere e a portare quello che è.

Infine, conviene ricordare l'importanza della cattolicità nel compito dell'ecumenismo. Il decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II dice: " Le divisioni dei cristiani impediscono che la Chiesa stessa attui la pienezza della cattolicità a lei propria in quei figli, che le sono bensì uniti col battesimo, ma sono disgiunti dalla piena comunione con lei. Anzi, alla Chiesa stessa diventa più difficile esprimere sotto ogni aspetto la pienezza della cattolicità nella realtà della vita " (UR 4).

Non è che la cattolicità si perda a causa delle divisioni, ma si perde la realizzazione di questa cattolicità. Le comunità cristiane separate posseggono un certo numero di mezzi di salvezza, il cui complesso come tale, nel suo stato perfetto, appartiene all'unica Chiesa di Cristo. Si ha qui uno dei compiti fondamentali dell'ecumenismo cristiano: ottenere che questa cattolicità, che esiste sempre nella Chiesa, si possa esprimere in tutta la sua pienezza. In questo modo, si potrà ricuperare il profondo significato apologetico di cattolicità, poiché, come si è già detto l'ecumenismo sta in fondo alla vera apologetica.

Bibl. - Congar Y., " La Chiesa è cattolica ", in: Aa.Vv., Mysterium Salutis, 7, Ed. Queriniana, Brescia, 1972, pp. 577-605. Idem, Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici, Brescia, 1967. Idem, Un popolo messianico, Brescia, 1976. Lubac H. De, Cattolicesimo, Ed. Studium, Roma, 1964. Rahner K., Saggi sulla Chiesa, Ed. Paoline, Roma, 1966.

J.M. Castillo

Celebrazione.

Celebrare deriva da celebre (noto per fama). Equivale a distinguere, mettere in risalto o festeggiare qualcosa della vita ordinaria. La celebrazione è un'azione globale e simbolica che si compie per mezzo di atteggiamenti, gesti e parole per mettere in risalto una realtà invisibile ed importante: un anno nuovo, un anniversario, un evento nazionale, familiare, un fatto religioso.

Nella celebrazione, si condensa il senso della festa, la rottura col quotidiano e l'importanza data a ciò che è fondamentale. Dedicando il tempo a ciò che è importante (la famiglia, l'amicizia, la vita personale, la fede, la patria, ecc.), l'uomo non si accontenta di contemplare queste realtà, ma ne prende consapevolezza. Nella celebrazione, il passato è importante, ma sempre in vista di un futuro. La celebrazione fa appunto esistere ciò che viene celebrato: una realtà invisibile, il senso profondo della vita, un determinato modo di vivere. Se non venissero celebrate, certe realtà finirebbero per non esistere.

Celebrare è, in primo luogo, un atto sociale, cioè, di gruppo e comunitario. Nessuno celebra da solo. Per celebrare, si cerca la riunione della famiglia, degli amici, del partito, del popolo, della confraternita, della comunità. A causa del suo carattere sociale, la celebrazione garantisce le radici, rafforza la comunione, edifica l'unità, alimenta la società. In secondo luogo, la celebrazione è in relazione con la festa, cioè, con la gratuità in un mondo avido di interessi, che fa una sosta in un modo tutto affaccendato, che dà valore al non razionale in un mondo dove domina la tecnica. Per essere rottura del quotidiano, la celebrazione festiva libera atteggiamenti repressi, rende possibili le relazioni in un mondo dove regna l'anonimato, crea la fraternità, manifesta la gioia. In terzo luogo, la celebrazione ha rapporto col raggiungimento di qualcosa di importante: la fine di un corso, la festa di una mietitura, la costruzione di una casa, la nascita di un figlio, un matrimonio, ecc. Infine, la celebrazione risponde a desideri fondamentali: valutare la vita col metterci a contatto con ciò che più ci interessa e di cui abbiamo maggiormente bisogno; rivedere certi atteggiamenti esaminandoci quando cadiamo in balìa delle nostre meschinità, delle nostre invidie, ambizioni, dei nostri rancori; protestare per gli abusi, respingere la falsità e la menzogna dai nostri rapporti pubblici e di lavoro; entrare in comunione, nonostante le difficoltà di convivere in pace e libertà.

La celebrazione cristiana è celebrazione umana in armonia coi disegni di Dio. I credenti celebrano Cristo presente nel cuore della vita. Però, in ogni celebrazione liturgica, in sintonia coi precedenti del culto ebraico, si venera il Dio dei Padri che è il Padre di Gesù Cristo. Ora, questo culto è collegato con l'uscita dall'Egitto: è liberatore. In sintesi: ogni celebrazione cristiana si rivolge al Dio unico e vero, che interviene nella storia con un intento salvifico.

Gesù criticò il culto ebraico che era eccessivamente sacralizzato (fuori della vita concreta), inerte (senza verità interiore), regolato meticolosamente (esterno) e deviato da Dio (idolatrico). La celebrazione secondo il NT, è opera del cuore (luogo veritiero del culto) e frutto della vita (ambito reale della liturgia). Per questo, i primi cristiani celebravano con un nuovo senso e con una grande libertà il Dio unico manifestatosi pienamente in Gesù Cristo.

Celebrare non è solo rendere culto a Dio o adorarlo, ma è anche festeggiare la venuta della salvezza nella nostra vita mediante il Signore morto e risorto. Oggetto della celebrazione cristiana è l'azione di Dio che si realizza attraverso l'azione umana. Ora, per sapere se si celebra come si deve, il criterio fondamentale vuole che si viva ciò che si celebra (autenticità), che si celebri la vita (coerenza), e che si esprima la presenza del Signore nella storia (fede).

La celebrazione liturgica possiede una struttura tradizionale che si è conservata lungo i secoli, in armonia con la natura della festa cristiana e con le leggi fondamentali della comunicazione con Dio. Da una parte, possiamo intendere la celebrazione partendo da una realtà bipolare, cioè, parola e simbolo (struttura verbale-simbolica). La parola che si legge, commenta, recita e canta è il polo uditivo; il simbolo, che si vede, gusta e tocca, è il polo visivo. Queste due parti sono state messe in risalto in tutti i sacramenti con la riforma liturgica conciliare. Si nota già questa duplice polarità nelle descrizioni liturgiche di Giustino e di Ippolito. Alcuni uffici, come quello protestante, privilegiano il polo uditivo (liturgie della parola); gli Orientali, invece, sottolineano il gesto, il movimento del corpo, il simbolo. Perciò fanno uso di immagini, icone, pale, illuminazioni, ecc. La liturgia cattolica cerca di conservare un equilibrio tra questi due elementi. D'altra parte, la celebrazione possiede una struttura dialogica. La liturgia è un dialogo tra Dio e il suo popolo riunito in assemblea. Da tempi immemorabili, la liturgia ebbe in tempi determinati (le vigilie) questo schema: lettura, canto e preghiera (il tutto ratificato con un gesto). Il Concilio Vaticano II afferma che nella

liturgia Cristo " è presente nella sua parola, giacché è Lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura. È presente ... quando la Chiesa prega e loda " (SC 7).

Bibl. - Aa.Vv., L'arte del popolo celebrante, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1968. Deiss L., Celebrare la Parola, Ed. Paoline, Cinisello B., 1992. Duchesneau C., La celebrazione nella vita cristiana, Ed. dehoniane, Bologna, 1977. Sodi M., " Celebrazione ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1984, pp. 231-248. Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, .

C. Floristán

Cenere.

Nella tradizione biblica, la cenere era usata come segno di afflizione e di penitenza, come si può vedere in vari passi dell'AT: 2 Sam 13, 19; Est 4,1-3; Dn 9,3; 1 Mac 3,47; ecc. Si può ricordare specialmente Giuditta che, prima di liberare il suo popolo, sparse cenere sul suo capo (Gdt 9,1) e i Niniviti che ottennero il perdono di Dio perché fecero penitenza " in sacco e cenere " (Gn 3,6). I cristiani introdussero presto nelle loro espressioni penitenziali il gesto di cospargere cenere sul loro capo o di coricarsi su di essa. In seguito, questo gesto divenne un segno liturgico, usata soprattutto come rito d'ingresso nella penitenza pubblica: l'imposizione della cenere e l'espulsione dalla chiesa implicavano l'ingresso in una categoria speciale di fedeli che, per la gravità dei peccati commessi, avevano bisogno di purificarsi con la penitenza. Il rito veniva ad essere come una imitazione dell'espulsione dei nostri progenitori dal paradiso terrestre.

Nel secolo VI, si anticipò l'inizio della Quaresima il mercoledì precedente alla prima domenica, per assicurare quaranta giorni effettivi di digiuno, dal momento che le domeniche erano esenti da questa pratica. Durante la processione d'ingresso, a Roma si cantava l'antifona Immutemur habitu in cinere et cilicio. Questa antifona, nel secolo X, cominciò ad essere intesa in senso materiale e fu accompagnata dal gesto sensile dell'imposizione della cenere non soltanto sui penitenti pubblici, ma su tutti i fedeli, compresi i sacri ministri. Con ciò, il giorno inaugurale della Quaresima prese il nome di Mercoledì delle Ceneri, ed è chiamato così anche oggi. La riforma del Concilio Vaticano II stabilì che l'imposizione delle ceneri si facesse, non

all'inizio della celebrazione della Messa, ma alla fine della liturgia della Parola e che la formula che anticamente accompagnava il gesto (" Ricordati che sei polvere ": Gen 3,19) potesse essere sostituita da queste parole: " Convertitevi e credete al vangelo " (Mc 1,15). Con questo, si vede chiaramente che la Chiesa, nel porre la cenere sul capo, vuole che si riconosca di essere peccatori meritevoli di castigo, ma fiduciosi nel Signore che vuole non la morte dei peccatori, ma la loro conversione.

Bibl. - Aldazábal J., Simboli e gesti. Significato antropologico biblico e liturgico, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1988.

J. Llopis

Chierico.

Il termine klèros, da cui provengono: clero e chierico, significa: sorte o parte che si ottiene in sorte. Si trova due volte nel NT. Atti 1,17 lo usa quando parla della sostituzione di Giuda da parte di Mattia col significato di: partecipazione al servizio dell'apostolato. 1 Pt 5,3 indica con la parola klèros le parti della comunità interamente affidate ad alcuni responsabili.

Origene usa il termine per riferirsi ai ministri ecclesiastici distinti dai laici. Sarà questo significato che finirà per imporsi. La parola latina clerus è usata da Tertulliano con questo significato, pur conservando anche il senso originario di sorte (sors).

A metà del secolo III, inizia nella Chiesa un processo di clericalizzazione e si impone una differenza-opposizione tra chierici e laici che, col passare del tempo, acquista tutte le caratteristiche di una struttura giuridica fondamentale. Appare così lo stato clericale come contrapposto allo stato laicale. All'interno di ogni stato, si stabiliscono a loro volta diverse gerarchie. Nello stato clericale, si fissa l'ordine delle varie funzioni che dànno luogo agli ordini maggiori e a quelli minori. Tra i laici, spicca una élite gerarchizzata formata da monaci, vergini e vedove.

Col riconoscimento ufficiale della Chiesa cristiana da parte dell'impero romano, la giurisdizione civile fissa uno statuto speciale per i chierici che, in quanto consacrati al servizio divino, diventano cittadini separati dagli altri ed acquistano una dignità specifica. Ciò comporta il godimento di molti privilegi, come l'esenzione di aggravi fiscali, la dispensa da impegni civili ed una giurisdizione particolare.

La separazione tra i chierici e i semplici fedeli si rafforza ancora di più con l'obbligo fatto ai primi di condurre una vita ascetica, di rinunciare al matrimonio e di vivere secondo una morale speciale che è sulla linea dell'ideale. L'ordinazione conferisce loro un potere quasi assoluto sui fedeli e li trasforma in unici amministratori dei sacramenti (battesimo, penitenza, eucaristia) e in responsabili assoluti della predicazione.

La segregazione dei chierici si riflette sul monopolio del tempio: il luogo del sacrificio eucaristico, il presbiterio, rimane riservato ad essi, ed il suo accesso è vietato ai fedeli.

Però, è nel Decreto di Graziano (anno 1140) che si stabilisce giuridicamente e in forma definitiva la struttura bipolare della Chiesa. Esso parla di due classi di cristiani (duo genera christianorum): i chierici, dediti al servizio divino ed estranei alle realtà temporali, e i laici che vivono nel mondo.

I chierici si appropriano l'ecclesialità fino a identificarsi con la Chiesa e a diventare gli unici portatori e soggetti dell'azione ecclesiale. Non si parla dello Spirito Santo né del popolo di Dio.

Il Codice di Diritto Canonico del 1917 sancisce questa concezione e riconosce i chierici come gli unici soggetti di poteri e di benefici ecclesiastici (canone 118). Nello stesso tempo, impone loro tutta una serie di obblighi e di proibizioni in sintonia col loro stato. Viene così ratificata la classica segregazione, assieme allo strapotere e alla automatizzazione dei ministri ordinati.

Il Concilio Vaticano II ha compiuto un'autentica rivoluzione rispetto all'immagine classica dei chierici. Infatti, il Concilio afferma che chierici e laici condividono la condizione comune di battezzati e possiedono la stessa dignità in quanto membri del Popolo di Dio. Non preme l'accento sulla differenziazione o contrapposizione, ma sull'uguaglianza fondamentale tra gli uni e gli altri membri della comunità ecclesiale. Si mostra moderatamente critico sulla riduzione, fino allora dominante, del ministero sacerdotale alla gestione sacra delle necessità religiose. Accentua, infine, nuovi orizzonti e nuovi ambiti di presenza, come: l'attenzione ai poveri e agli emarginati, il dialogo coi non credenti, l'incarnazione nella realtà.

È innegabile la volontà di riformare lo statuto dei chierici da parte del Vaticano II. Però, questa volontà è rimasta sulla carta e non è riuscita a farsi realtà. Come mai? La ragione ultima del fallimento va cercata nella indecisione e nell'ambiguità del decreto conciliare sui presbiteri, come ha

sottolineato molto bene Ch. Duquoc. Il Concilio è rimasto legato alla teologia post-tridentina del sacramento dell'ordine.

La tendenza di non pochi teologi post-conciliari va oggi nella linea di una declericalizzazione della Chiesa e perfino dei ministri ordinati e di un superamento della rigida differenziazione tra chierici e laici, tuttora imperante. L'alternativa proposta è la configurazione della Chiesa attorno al binomio comunitàministeri.

Bibl. - Ancel A., Il sacerdote secondo il Concilio Vaticano II, Ed. La Locusta, Vicenza, 1966. - Bouyer L., Senso della missione sacerdotale, Torino, 1967. Colson J., Sacerdoti e popolo sacerdotale, Ed. dehoniane, Bologna, 1970. Gastgeberg, Vita sacerdotale e nuove situazioni pastorali, in: " Concilium ", 8(1968), pp. 129-141. Meslin M., Istituzioni ecclesiastiche e clericalizzazione nella Chiesa antica (dal II al V secolo), in: " Concilium ", 7(1969), pp. 54-69. Mondin B., La declericalizzazione del prete, Ed. Borla, Torino, 1969. Suhard E., Il prete nella città, Ed. AVE, Roma, 1964.

J.J.Tamayo

Chiesa-Istituzione.

Il concetto di istituzione equivale a quello di fondazione o instaurazione e si applica alla Chiesa in quanto è una istituzione che ha Dio per autore. Serve anche per parlare della Chiesa in quanto organizzazione: è questo il significato che hanno le scienze umane quando parlano delle istituzioni, entità necessarie per la sussistenza della società. Teologicamente, è un concetto che si è soliti usare in correlazione, molte volte, in opposizione, a quello di carisma. Questa opposizione poggia su un malinteso storico e teologico. Da una parte, le istituzioni sorgono con l'intento di perpetuare un'esperienza carismatica e far sì che essa possa continuare anche quando non ci sarà più il fondatore carismatico. Così avviene con la Chiesa, che è il risultato di un lungo processo che comincia con l'esperienza di Gesù e dei suoi discepoli. Morti gli apostoli e i primi testimoni, ci fu una grande preoccupazione per continuare l'esperienza di Gesù e degli apostoli che diede origine al movimento cristiano. Questo ha portato a creare istituzioni con valore normativo e tali da consentire il collegamento con Cristo e la sua storia. Sorse così un " canone " delle Scritture, una struttura sacramentale e una ministeriale, che cercarono di continuare i gesti e gli atti decisivi di Gesù,

quelli a cui i cristiani riconoscono un valore salvifico permanente. Si trattò pure di conservare un'autorità che, come quella apostolica, si preoccupasse vegliare sulla purezza e sulla diffusione della Chiesa e di mantenere viva l'eredità lasciata da Gesù attraverso gli Apostoli. L, istituzioni sono sorte per prolungare il carisma, non per distruggerlo, e sono al servizio della crescita qualitativa e quantitativa della comunità.

Tanto i carismi quanto le istituzioni sono umani e divini nello stesso tempo (nel senso che provengono da Dio). Il carisma è tanto umano quanto l'istituzione, perché si tratta di un'esperienza soggettiva (individuale e collettiva) secondo cui il carismatico si sente chiamato a fare qualcosa sotto la spinta dello Spirito. In entrambi i casi, è necessario il discernimento per vedere se il carisma e l'istituzione rispondono alla storia di Gesù e se sono ispirati dal suo Spirito. Le istituzioni rispondono non solo ad una necessità sociologica della Chiesa in quanto comunità umana, ma anche al modo di agire di Dio che ispira la Chiesa nel corso della storia, secondo il principio per cui la grazia trasforma la natura e si serve di essa, ma non la distrugge. Dio salva l'uomo adattandosi ai suoi modi di essere e di agire. Incarnandosi, Egli si inserisce nelle leggi della storia, che non conosce un collettivo umano senza istituzioni che configurino l'identità collettiva e personale e consentano la permanenza e la continuità storica.

Il problema dell'istituzionalità della Chiesa poggia sulle implicanze e sulle deviazioni di tutte le istituzioni. La Chiesa non è esente da disfunzioni istituzionali ed ha bisogno di una riforma non solo morale, ma anche strutturale. Alle volte, si confonde l'inevitabile istituzionalità della Chiesa con le sue forme concrete di organizzazioni storiche, le quali sono mutevoli. Si cade allora in un conservatorismo istituzionale che diventa un ostacolo, anziché un aiuto, per la crescita. Del resto, anche nella Chiesa ci sono sintomi istituzionali negativi: la diffidenza verso i carismi con la tendenza ad emarginarli in nome dell'unità; la burocrazia e la crescita endogena del fattore istituzionale; il razionalismo crescente e il legalismo istituzionale; l'autoritarismo formalista; ecc. Le istituzioni sono necessarie, ma vanno controllate ed equilibrate con le esperienze carismatiche e profetiche. Da un giusto equilibrio dipende in gran parte la fecondità della Chiesa e la sua efficacia evangelica.

Bibl. - Latourelle R. - O'Collins G. (edd.), Problemi e prospettive di teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1980, pp. 319432. Fries H., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1987, pp. 546-705.

Waldenfels H., Teologia fondamentale nel contesto contemporaneo, Ed. Paoline, Cinisello B., 1987, pp. 441-532.
J.A. Estrada

Chiesa-Mistero.

Il concetto di Chiesa significa etimologicamente il popolo riunito in assemblea. In senso teologico, indica la comunità dei fedeli, e, in senso analogico, i templi cristiani. La Chiesa è più che una comunità di persone (non è una semplice istituzione, non è una pura entità giuridica, e neanche si riduce ad una gerarchia). Chiesa è un termine che dice relazione al Popolo di Dio e che si usa frequentemente nel NT per indicare tanto le cristianità locali quanto la loro entità universale. Nel NT, si vede la Chiesa come una comunione di comunità (Chiesa universale) ed in ciascuna di esse (Chiesa locale), si fa presente (si attualizza) quella universale. Le Chiese locali non sono una parte, una provincia, o una regione della Chiesa cattolica, ma sono la sua espressione in un dato luogo e in una data cultura. Si può parlare di una loro autosufficienza che non si rinchiude, però, in un particolarismo localista: si apre alla comunione, superando ogni opposizione tra locale e universale.

Questa visione della Chiesa, comunitaria-assembleare-locale-universale nella comunione, è quella che costituisce il distintivo in cui va collocato il sentimento di appartenenza, di partecipazione e di corresponsabilità ecclesiale. Nello stesso tempo, il suo carattere assembleare permette di parlare di una certa " democratizzazione " della Chiesa, non nel senso che l'autorità sia una semplice delegazione del popolo, ma nel senso che tutta l'assemblea deve partecipare corresponsabilmente nei problemi della Chiesa. Oggi, ci sono alcune tradizioni che riflettono questa dimensione di assemblea: l'importanza dell'accoglienza comunitaria dei pronunciamenti dall'autorità, la teologia del consenso (il " sensus fidei "), la partecipazione del popolo nell'elezione dei ministri, il protagonismo di tutti i cristiani nelle faccende della vita interna ed esterna della Chiesa, ecc. Questa varie tradizioni permettono una " democratizzazione " della vita della Chiesa in quello che concerne l'esercizio dell'autorità e il protagonismo responsabile d. tutti, senza negare il carattere gerarchico della Chiesa.

Il Concilio Vaticano II ha voluto valorizzare nel capitolo 1 della Costituzione sulla Chiesa il suo carattere misterico. Non si tratta di una

definizione, poiché le definizioni cercano appunto di chiarire ed illustrare il carattere misterico, ma di presentarla alla luce del mistero di Cristo e di mettere in risalto la sua dimensione umana e divina. Viene così ricuperata una dimensione importante della Chiesa antica, che era stata piuttosto trascurata nella teologia, in conseguenza delle ecclesiologie istituzionalizzanti e gerarchizzanti che si erano imposte nel secondo millennio, e più specificamente, a partire dalla Controriforma.

Il mistero della Chiesa è quello della sua costituzione divina e umana. È divina, in quanto comunità che ha la sua origine in Cristo ed è guidata e ispirata dallo Spirito Santo, che è Colui che la inserisce nel piano di Dio. Questa dimensione divina ci consente di credere nella Chiesa nel duplice senso di appartenere ad essa e di accettarla come opera dello Spirito Santo. Crediamo in Dio partendo dalla Chiesa che accettiamo come il luogo storico dell'eredità di Gesù, come una creazione dello Spirito che porta avanti l'opera di Cristo. Questa dimensione divina della Chiesa è quella che permette di vederla come comunità relazionale che cerca di servire Dio e gli uomini. In quanto viene da Dio, la Chiesa è un dono; in quanto si rivolge agli uomini, è un compito.

La Chiesa non è fine a se stessa: la missione (come testimonianza, evangelizzazione e trasformazione del mondo) è costitutiva della sua identità collettiva. Questa dimensione trascendente della Chiesa è quella che permette di vederla come una realtà di fede, invisibile e spirituale, accessibile solo al credente che opta per essa in base alla sua opzione per Cristo. Conseguentemente, la preghiera, il rendimento di grazie e il discernimento provengono da un atteggiamento di fede che si apre al mistero ecclesiale.

Al mistero della Chiesa, appartiene anche il suo carattere umano. La Chiesa è una comunità di persone, una realtà storica, empirica e costatabile agli occhi di tutti. Di qui, la validità delle analisi sociologiche, politiche e ideologiche della Chiesa. Esse ci scoprono la sua dimensione incarnata e ci illustrano vari aspetti della sua vita e della sua configurazione. La grazia presuppone la natura, non la distrugge, ma la perfeziona. Per questo, le analisi empiriche della Chiesa non ci rivelano la complessità del suo mistero, ma soltanto le sue forme storiche di comportamenti. Sono analisi incomplete per un cristiano, ma non per questo prive di un loro valore.

Inoltre, il mistero della Chiesa è quello della santità e peccaminosità. La Chiesa è la " casta meretrice ", come spesso la chiamavano i Padri della Chiesa: casta, perché in essa c'è lo Spirito e la Scrittura che la vivificano,

l'ispirano e la riformano. Per quanto corrotta possa essere, c'è sempre in essa la possibilità di rigenerazione, purché i suoi membri si aprano all'ispirazione dello Spirito e alla dottrina del vangelo. Però, la Chiesa è anche peccatrice: è sempre minacciata di prostituirsi al potere, al denaro, al prestigio, e rischia di abbandonare il Signore sulla croce. Questo fa parte dello " scandalo " della Chiesa: deve trasformare evangelicamente il mondo ed è minacciata di soccombere al suo influsso rischiando di mondanizzarsi. La sua storia di luci ed ombre riflette questa dialettica di santità e di peccato, di divino e di umano. Questa ambiguità esige la nostra accettazione di fede: credere in questo mistero, che, cioè, Dio si comunica a noi in una comunità peccatrice, con i suoi contrasti e i suoi limiti. Occorre credere nella Chiesa che esiste, e non in una Chiesa ideale, evangelica e pura: questo è sogno e utopia, più che realtà concreta. Lo " scandalo " del mistero della Chiesa è quello che si è detto. La Chiesa ha la sua origine dal Dio-Uomo.

Bibl. - Congar Y., Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici, Brescia, 1967. Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995. Lubac H. De, Paradosso e mistero della Chiesa, Ed. Queriniana, Brescia, 1969. Idem, Meditazione sulla Chiesa, Ed. Paoline, Milano, .

J.A. Estrada

Chiesa-sacramento.

Il Concilio Vaticano II ha affermato ripetutamente che la Chiesa è un sacramento (LG 1; 48; 59; AG 1; 5; GS 45; SC 5; 26). Sono molti i teologi che oggi sono d'accordo nel dire che questa affermazione del Concilio è quanto mai fondamentale per comprendere adeguatamente che cos'è la Chiesa. Dire che la Chiesa è un sacramento equivale ad affermare che la Chiesa prolunga, nel tempo e nello spazio, la presenza salvifica e liberatrice di Gesù tra gli uomini. La Chiesa, infatti, è il Corpo di Cristo. Ora, l'affermare che la Chiesa è il Corpo del Signore indica una relazione molto stretta tra il modo con cui Figlio di Dio si è reso visibile nel mondo, da una parte, e, dall'altra parte, il modo con cui la Chiesa si rende visibile. Questo vuol dire: la persona si rende visibile e presente mediante il corpo e per mezzo del corpo. Così, si è fatto presente nel mondo e nella storia il Figlio Unigenito di Dio. Così, Egli continua a rendersi visibile e presente anche ai

giorni nostri, per mezzo del corpo, del suo corpo storico e percettibile, che è la Chiesa. Per questo, allo stesso modo che giustamente si può dire che Cristo è il sacramento originale, si può anche affermare che la Chiesa è un sacramento, il sacramento primordiale o protosacramento.

Però, l'affermazione secondo cui la Chiesa è vero sacramento indica qualcosa di più specifico. Infatti, la Chiesa è spirituale e invisibile, da una parte; è sociale e visibile da un'altra. Di qui, le difficoltà che molti sono soliti incontrare quando si tratta di faccende che sono in relazione con la Chiesa. Infatti, alle volte, la si considera in un modo troppo spiritualizzato o addirittura spiritualista. Questo dà luogo a tanti spiritualismi irresponsabili che sono giustamente deplorevoli. Però, altre volte, si pensa alla Chiesa in un modo troppo umano come ad un semplice fenomeno storico e sociale, e questo produce molti malintesi. Ora, l'affermazione della Chiesa come sacramento supera queste due visuali parziali, donandoci la chiave per interpretare quello che deve essere la Chiesa. In essa, infatti, il mistero di Dio, il suo piano di salvezza per gli uomini, si rende visibile nel corpo sociale ed organizzato che è la Chiesa, in modo tale che né l'elemento spirituale ed invisibile, da una parte, né quello sociale e visibile, dall'altra, possono essere dissociati o sottovalutati in nessun modo. In questo consiste la sacramentalità della Chiesa. Occorre partire da questa sacramentalità per comprendere ed interpretare i simboli concreti che chiamiamo sacramenti. Così, la Chiesa e i sacramenti sono in rapporto reciproco come realtà assolutamente inseparabili, in modo tale che non si può pensare la Chiesa senza la sua proiezione su tutti e su ciascuno dei simboli sacramentali, e non è possibile interpretare e comprendere questi simboli senza vederli radicati nel sacramento primordiale che è la Chiesa.

L'affermazione della Chiesa come sacramento non è propriamente una definizione o descrizione essenziale: è piuttosto funzionale. Ciò vuol dire: considerando la Chiesa come sacramento, noi non riferiamo tanto a quello che la Chiesa è in sé, ma al modo con cui esercita il suo servizio per la salvezza degli uomini. Così, affermiamo, da una parte, che la Chiesa non è semplicemente uno strumento di azione esterna per procurare all'uomo la salvezza; d'altra parte, diciamo che la Chiesa non è essa stessa la salvezza, sebbene questa salvezza sia strettamente legata ad essa.

Da quanto è stato detto, ne consegue che l'elemento esterno e visibile della Chiesa non è qualcosa di assoluto e di inamovibile, ma è relativo e funzionale. Cioè, l'elemento visibile della Chiesa è qualcosa da cui essa non

può prescindere, ma nello stesso tempo, è anche qualcosa deve essere sempre in funzione di ciò che è significato e simboleggiato mediante il corpo sociale e visibile della Chiesa. Infatti, proprio in questo consiste la struttura del sacramento in quanto simbolo: qualcosa che è semplicemente visibile e che ci rimanda al di là di se stesso, a ciò che per essenza è invisibile. Ciò vuol dire che nella Chiesa, l'elemento esterno e visibile, quello che si presenta ai nostri occhi, deve essere organizzato in modo tale da portare gli uomini a vedere in esso la salvezza di Dio, la presenza di Gesù nel mondo e nella storia.

Bibl. - Gherardini B., La Chiesa è sacramento, Roma, 1976. Guardini R., La realtà della Chiesa, Brescia, 1967. Rahner K., La Chiesa e i sacramenti, Ed. Morcelliana, Brescia, . Semmelroth 0., La Chiesa sacramento di salvezza, Ed. D'Auria, Napoli, 1970. Idem, La Chiesa come sacramento di salvezza, in: Feiner J.-Löhrer M. (a cura di), Mysterium Salutis, 7, Ed. Queriniana, Brescia, 1972, pp. 377-437. Schillebercks E., Cristo sacramento dell'incontro con Dio, Ed. Paoline, Roma, 1968.

J. M. Castillo

Cimitero.

Il cimitero è il luogo dove si seppelliscono i defunti. Lo spazio riservato ai fedeli defunti è considerato sacro dalla Chiesa, come gli edifici destinati al culto (CIC, c. 1205; cf c. 1240 e 1243). L'usanza di destinare un luogo determinato per la sepoltura esiste già in epoche antiche, ma il concetto e il nome di cimitero (proveniente dal greco: koimetèrion = dormitorio), come lo intendiamo: oggi, nacqui con il cristianesimo. A Roma ed in altre città, su usavano cimiteri sotterranei (le catacombe), ma ben presto si diffuse l'usanza di seppellire i defunti vicino alle tombe dei martiri e attorno alle chiese. Questa usanza è rimasta in alcune parti. Il rito di consacrazione o dedicazione dei cimteri cominciò al tempo di Gregorio di Tours (secolo VI). Verso la fine del secolo XVIII, per motivi sanitari e di spazio, le autorità delle città principali ordinarono la costruzione di un cimitero lontano dal centro urbano per la sepoltura dei defunti. A partire dal secolo XIX, i municipi vennero incaricati della loro costruzione e custodia. Si conservò generalmente il carattere confessionale del cimitero e si costruirono cimiteri separati, o recinti speciali, per i non battezzati o per i membri di confessioni differenti. Oggi, i cimiteri acquistano sempre più un carattere civile. La Chiesa desidera tuttora

possedere, dove è possibile, cimiteri propri, o almeno alcuni spazi nei cimiteri Civili destinati ai fedeli defunti e benedetti regolarmente. Il canone 1240 del CIC recita:

§ 1. " Dove è possibile, si abbiano cimiteri propri della Chiesa, o almeno degli spazi, nei cimiteri civili, riservati ai fedeli defunti; gli uni e gli altri devono essere benedetti secondo il Mito proprio.

& 2. Ma se non è possibile ottenere ciò, secondo il rito si benedicano di volta in volta i singoli tumuli ".

Quantunque la Chiesa preferisca l'inumazione, oggi non è, però, proibita la cremazione o incinerazione dei cadaveri. Quando sarà molto diffusa questa usanza, i cimiteri subiranno una profonda trasformazione. Dal punto di vista pastorale, è bene favorire la visita regolare ai cimiteri e, in un modo speciale, il 2 Novembre, in cui si commemorano tutti i fedeli defunti. Il contatto regolare dei vivi col luogo dove sono sepolti i defunti può favorire la fede e la speranza nella risurrezione a cui sono chiamati i corpi di coloro che " si addormentarono " nel Signore.

Bibl. - Filthaut Th., I cimiteri, luoghi di predicazione, in: " Concilium ", 2(1968), pp. 78-87. Savioli A., L'ultima dimora dei cristiani defunti, in: " Concilium ", 2(1968), pp. 65-77.

J. Llopis

Classi sociali.

Nel parlare di classi sociali, non si può non parlare di Karl Marx. La sua aspirazione fu quella di distinguere nettamente le " classi sociali " dalla " stratificazione economica ". "Solo il rozzo giudizio dell'uomo trasforma la differenza di classi in differenze di formato di portamonete "' scrisse Marx. Infatti, stabilire i confini che separano alcune classi da altre mediante i redditi economici sarà sempre convenzionale. Come si può sostenere che un individuo che guadagna una peseta più di un altro appartiene ad una classe differente? E' puramente casuale che questa peseta sia servita da frontiera tra le classi. Perciò Marx volle caratterizzare le classi con qualche criterio che non ammettesse la stratificazione lungo un continuum, e pensò di trovare il criterio nella situazione degli individui rispetto ai mezzi di produzione. I proprietari dei mezzi di produzione appartengono alla classe capitalista; quelli, invece, che sono sprovvisti di mezzi di produzione e devono vendere

la loro forza di lavoro ai padroni, costituiscono la classe dei proletari. A dire il vero, tra queste due classi stava una classe media formata dai piccoli artigiani che erano proprietari dell'officina dove lavoravano. Però, secondo Marx, questa era una classe destinata a scomparire, perché questi piccoli artigiani erano incapaci di sopportare la competenza delle grandi imprese. Perciò avrebbero finito per divenire a poco a poco lavoratori salariati, cioè, sarebbero andati ad ingrossare le file del proletariato.

È difficile oggi sostenere la divisione marxiana della società in due classi antagoniste. Come risultato delle società anonime, non solo il formato del portafoglio, ma anche la proprietà dei mezzi di produzione dispone gli uomini lungo un continuum. Ci sarà sempre qualcuno che avrà un'azione più di un altro. Inoltre, non sono scomparse le antiche classi medie, mentre sono apparse le cosiddette nuove classi medie, o " colletti bianchi ", cioè, i lavoratori salariati di élite. È vero che vari studiosi hanno proposto teorie alternative (Dahrendorf, Poulantzas, ecc.), ma nessuna di esse riesce a rendere reale l'aspirazione marxiana di fissare limiti precisi e non convenzionali alle classi sociali. Naturalmente, ciò non vuol dire che non esistano. Non è neanche facile stabilire il momento preciso in cui il giorno cede il posto alla notte, ma ciò non toglie che esistano entrambi che siano situazioni contrapposte.

Marx affermava che le classi sociali non sono soltanto differenti, ma sono anche radicalmente ostili, cioè, non ci sono classi senza lotta di classi. Conseguentemente, egli osservava che il possesso o la carenza di mezzi di produzione non bastava per costituire una classe sociale, ma era necessario avere anche una coscienza di classe. Ciò voleva dire: avere la coscienza di possedere interessi comuni coi membri della stessa classe e antagonisti con quelli dell'altra. Ci si è posto la questione se la lotta di classi sia compatibile con l'amore cristiano. La risposta di Girardi è divenuta classica: " Il cristiano deve amare tutti, ma non tutti allo stesso modo: si ama l'oppresso difendendolo e liberandolo; l'oppressore, accusandolo e combattendolo. L'amore esige che lottiamo per liberare tutti coloro che vivono in una condizione di peccato oggettivo. La liberazione dei poveri e dei ricchi avviene nello stesso tempo ". In un certo senso, si potrebbe dire che Giovanni Paolo II accetti questa risposta quando scrive: " I sindacati... sono un esponente della lotta per la giustizia sociale... Tuttavia, questa "lotta" deve essere vista come un normale adoperarsi "per" il giusto bene... ma questa non è una lotta "contro" gli altri " (Enciclica Laborem exercens, n. 20). Potremmo

perfino dire che già Pio XI aveva anticipato questa posizione (Enciclica Quadragesimo anno, 114).

Bibl. - Fu_ek I, " Marxismo ", in: Dizionario di teologia fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 682-693. Giovanni Paolo II, Enciclica " Laborem exercens, 14-9-1981. Girardi G., Marxismo e Cristianesimo, Ed. Cittadella, Assisi, 1966. Mion R., " Classe sociale ", in: Dizionario di scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 181-182. VITO F., L'Economia a servizio dell'uomo, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1961.

L. González-Carvajal

Codice.

Il termine diritto, preso in senso oggettivo, significa ciò che è dovuto ad un altro come suo, e, pertanto, ciò che è oggetto della giustizia intesa come virtù ("ordine dell'amore ") all'altro in quanto altro, cioè, in quanto distinto ma in rapporto interpersonale col primo. In senso soggettivo, il diritto è lo stesso rapporto intersoggettivo reciproco e giusto in cui esiste l'inviolabile autonomia della persona tra le altre persone. Pertanto, è la facoltà etica di operare di ciascuna persona di fronte alle altre con cui si trova in un rapporto intersoggettivo.

Per una chiara metonimia, il diritto oggettivo venne a significare anche la regola o norma del diritto, la legge o il complesso di leggi che, quando forma un corpo sistematicamente ordinato e promulgato dalla suprema autorità pubblica, riceve il nome di codice. Questa riunione organica di leggi, se si tratta di leggi ecclesiastiche, riceve il nome di diritto canonico. Questa denominazione è ufficiale e costante a partire dal secolo VIII, quantunque già a partire dal Concilio di Nicea (325), si distinguessero i canoni (kànones, o leggi ecclesiastiche) dalle leggi (nòmoi, o leggi civili).

Il complesso di leggi ecclesiastiche passò attraverso tre fasi storiche per giungere alla sua prima codificazione: " ius antiquum ", fino al Decreto di Graziano (1139-1142); " ius novum " dal Decreto di Graziano fino al Concilio di Trento; e " ius novissimo o diritto tridentino e successivo fino al Codice del 1917.

La fonte più importante prima del Codice è lo stesso Concilio di Trento (1545-1563) con la sua seconda parte De reformatione, frutto delle sessioni XXIV e XXV.

San Pio X annunciò il progetto del primo Codice nell'enciclica Arduum sane munus (festa di san Giuseppe del 1904). Benedetto XV disse nel Concistoro del 4 Dicembre 1916 che il Codice, opera principalmente del cardinale Gasparri, era già terminato. Lo stesso Benedetto XV lo promulgò solennemente il 27 Maggio 1917, festa di Pentecoste. Dopo un anno di vacazione, divenne obbligatorio in tutta la Chiesa latina o occidentale, a partire dalla festa di Pentecoste, il 19 Maggio 1913. Questo Codice comprendeva 2.414 canoni, distribuiti proporzionalmente in cinque libri: norme generali, le persone, le cose, i processi, i delitti e le pene.

Il 25 Gennaio 1959, il Papa Giovanni XXIII annunciò pubblicamente il progetto di un Nuovo Codice di Diritto Canonico. Richiese ventiquattro anni di lavoro intenso compiuto da 341 periti responsabili che presentarono oltre 30.000 emendamenti. Si giunse così al 25 Gennaio 1983 quando Giovanni Paolo II promulgò il Nuovo Codice con la Costituzione Sacrae disciplinae leges. Esso divenne obbligatorio il 27 Novembre 1983, prima domenica di Avvento. Il Nuovo Codice, che traduce in categorie e in termini giuridici la teologia del Vaticano II, consta di 1.752 canoni, distribuiti in sette libri: norme generali, il popolo di Dio, la funzione d'insegnare della Chiesa, la funzione di santificare della Chiesa, i beni temporali della Chiesa, le sanzioni nella Chiesa, i processi.

L'attuale Codice è una sintesi teologico-giuridica della rivelazione e della dottrina della Chiesa per organizzare, secondo giustizia, il popolo di Dio. In questa maniera, contribuisce allo sviluppo organico della vita della Chiesa in quanto comunità di fede, di speranza e di carità, e porge aiuto ad ogni membro per la sua perfezione integrale.

Bibl. - Aa.Vv., Il codice del Vaticano II. Perché un codice nella Chiesa?, Ed. dehoniane, Bologna, 1984. Chiappetta L., Il Codice di Diritto Canonico, Commento giuridico pastorale, 2 voll., Ed. dehoniane, Napoli, 1988. Idem, Dizionario del Nuovo Codice di Diritto Canonico, Ed. dehoniane, Napoli, 1986. Ghirlanda G., Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale, Ed. Paoline, 1990. Pinto P. V., Commento al Codice di Diritto Canonico, Roma, 1985.

L. Vela

Collegio episcopale.

La teologia della collegialità dei vescovi è stata uno dei grandi temi del Concilio Vaticano II. Il termine è poco frequente nella tradizione, ma lo è il suo contenuto. Esso riflette il carattere corporativo degli apostoli (LG 19, 22), nel senso che tutti i vescovi formano un collegio episcopale il cui presidente è il vescovo di Roma (LG 22). Il concilio ecumenico è stato per la tradizione la forma più piena di collegialità episcopale, ma questa ha una base molto ampia sotto l'aspetto di una ecclesiologia di comunione: la consacrazione dei vescovi da parte di quelli delle chiese vicine, lo scambio di lettere e di misure disciplinari o di scomunica, i sinodi provinciali o regionali, la preoccupazione missionaria universale di ogni vescovo, la struttura dei atriarchi e dei raggruppamenti nazionali sono il riflesso della comunione della Chiesa su cui si fonda la collegialità episcopale.

Attualmente, lo sviluppo della collegialità episcopale costituisce un elemento necessario per equilibrare l'ecclesiologia che si era sviluppata unilateralmente attorno al concetto della monarchia papale e di una giurisdizione o autorità episcopale che veniva dal Papa. I vescovi non sono delegati papali nelle diocesi e nemmeno sudditi del Papa: sono membri di un collegio il cui presidente nato è il primate della Chiesa universale, che è pure fratello nell'episcopato in quanto è vescovo di Roma. Questa teologia della collegialità, che ha il suo fondamento nel sacramento stesso dell'Ordine, rende possibile una nuova ristrutturazione della Chiesa, una maggiore autonomia delle Chiese locali e un maggior protagonismo delle Conferenze episcopali di ogni nazione come espressioni minori e limitate della collegialità.

Bibl. - Bertrams W., La collegialità episcopale, in: " Civiltà Cattolica ", 1964, I, 436-455. Colombo C., Il collegio episcopale e il primato del Romano Pontefice, in: " La Scuola ", 93 (1965), 35-56. D'Ercole G., Communio-Collegialità-Primato e Sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Costantino, Roma, 1964. Hertling L., Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana, Roma, 1961. Rahner K. Ratzinger J., Episcopato e Primato, Brescia, 1966.

J.A. Estrada

Comandamenti.

La Bibbia non parla di " dieci comandamenti ", ma di " dieci parole ", che sono intese come parole di salvezza. Assieme al Decalogo, appaiono altre raccolte di leggi che dirigono la vita del popolo eletto. C'è da notare in particolare: " il Codice dell'Alleanza " (Es 21-23); il " Codice della santità " (Lv 17-26); ed il complesso di leggi del Deuteronomio (Dt 17-25).

Il testo del Decalogo, nelle due tradizioni (Es 20,1-17 e Dt 5, 6-22), omincia col ricordare l'azione liberatrice e salvifica di Dio: " Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù " (Es 20,2). In questa autorivelazione di Dio, risiede il fondamento di tutti e di ciascun comandamento. Il significato essenziale del Decalogo è una chiamata universale alla realizzazione della libertà data da Dio, ed è un invito ad agire a favore della liberazione degli uomini.

La formazione del Decalogo è frutto di un processo storico-culturale. In questo senso, non va inteso come una legge promulgata direttamente da Dio. Piuttosto, il popolo di Dio incorporò nella sua fede l'etica ricevuta dalla famiglia, dal clan, dalla tribù. L'opzione per JHWH e l'alleanza costituiscono il principio selettivo di tutta la sua etica. Nel vangelo, Gesù dice: " Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento " (Mt 5,17). Gesù insiste sui due comandamenti principali: l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo. Il discorso della Montagna esige che l'uomo compia l'intenzione più profonda dei comandamenti. Nell'ultima Cena ci ha dato il suo " comandamento nuovo ".

San Paolo proclama la liberazione dalla legge, e pertanto, dai comandamenti del Decalogo, non, però, nei suoi contenuti, ma come via di di salvezza.

Sotto l'influsso di Sant'Agostino, il Decalogo occupa un posto importante nella dottrina cristiana. I comandamenti hanno determinato la struttura dei catechismi e delle guide per li confessioni. Anche la teologia morale ha sistemato la " morale speciale " con lo schema dei comandamenti. Questo orientamento, soprattutto nei manuali di tradizione gesuitico-alfonsiana, ha avuto grandi ripercussioni nella formulazione e nel vissuto della morale cristiana.

Attualmente, sotto la spinta di ricerca di valori fondamentali per la nostra società, si cerca di rivalorizzare il Decalogo. Questo compito richiede uno sforzo per cogliere il suo intento originale; richiede anche discernimento per definire i punti concreti più attuali.

Bibl. - Aa. Vv. I dieci comandamenti, Ed. Cittadella, Assisi, 1978. Aa.Vv., I dieci comandamenti spiegati da dieci cardinali, Ed. Rizzoli, Milano, 1984. Bonora A., " Decalogo ", in: Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 370-384. Exeler A., Vivere nella libertà di Dio, Ed. Paoline, Roma, 1935. Lohfink N., Esegesi biblica in cambiamento, Ed. Queriniana, Brescia, 1973.

M. García Leyva

Commissione diocesana di pastorale.

Le commissioni diocesane di pastorale sono organismi esecutivi, di natura permanente quanto a istituzione, mentre i membri e le loro attività possono essere a tempo determinato. Queste commissioni portano avanti l'azione pastorale della Chiesa locale, sotto la direzione del Vescovo e dei consigli diocesani. Il " motu proprio " Ecclesiae sanctae dice:

" Affinchè il consiglio (pastorale) raggiunga veramente il suo scopo, è conveniente che studi preventivi precedano il lavoro in comune, con l'aiuto, se occorre, degli istituti e degli uffici che operano a questo fine " (art. 16 § 4).

Il Nuovo Codice di Diritto Canonico, a sua volta, recita:

Can. 512 § 1. " Il consiglio pastorale è composto da fedeli che siano in piena comunione con la Chiesa cattolica, sia chierici, sia membri di istituti di vita consacrata, sia soprattutto laici; essi vengono designati nel modo determinato dal Vescovo diocesano.

§ 2. " I fedeli designati al consiglio pastorale siano scelti in modo che attraverso di loro sia veramente rappresentata tutta la porzione di popolo di Dio che costituisce la diocesi, tenendo presenti le diverse zone della diocesi stessa, le condizioni sociali, le professioni e inoltre il ruolo che essi hanno nell'apostolato, sia come singoli, sia in quanto associati ".

Le commissioni di pastorale possono essere coordinate da una segreteria tecnica o centro diocesano che, a sua volta, raccoglie le consultazioni del consiglio pastorale. Questo centro diocesano è in realtà un " centro di azione pastorale ", come luogo dove si stabilisce il contatto tra la linea orizzontale delle commissioni e quella verticale del vescovo, del vicario e del consiglio presbiterale.

Il centro diocesano di azione pastorale è, in primo luogo, un organismo di studio e di direzione che studia i problemi reali della diocesi e prepara i

progetti pastorali con una visione ampia. Quando questo compito supera le possibilità di una diocesi, sembra conveniente che il centro di pastorale sia regionale. In secondo luogo, è un organismo di azione. Attraverso questo centro, passano tutte le decisioni pastorali. Affinché sia efficace, occorre che sia limitato a personale qualificato. In terzo luogo, è anche un organismo di formazione e di orientamento, non di vigilanza né di controllo, di tutti gli agenti della pastorale.

Bibl. - Aa.Vv., La Chiesa particolare, Bologna, 1985. Aa.Vv., Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale, Padova, 1986. Cappellini E. - Coccopalmerio F., Temi pastorali del Nuovo Codice, Brescia, 1984. Cappellini E. - Dalla Torre F., Diritto e Pastorale, Ed. Vita Pastorale, Società san Paolo, 1992.

C. Floristán

Comportamento.

Il comportamento è l'attività globale di un soggetto in connessione con un mezzo. Questa breve definizione cerca di riassumere in poche parole la grande quantità di definizioni che sono state date dalle varie scuole, posizioni o teorie. Così, il comportamento è definito come "... la reazione fisica ad uno stimolo fisico ", o " il complesso di reazioni che si adattano agli stimoli provenienti da un mezzo esterno, o l'attività osservabile pubblicamente di muscoli o ghiandole ", ecc.

La caratteristica del comportamento è di essere la risposta di un soggetto come un tutto. Questa risposta o attività è suscettibile di essere considerata in funzione dello stimolo, in funzione del soggetto, od anche in funzione delle caratteristiche del tutto.

L'analisi funzionale del comportamento studia gli stimoli e le risposte, analizzando in forza di quali stimoli un comportamento è acquisito, mantenuto ad un livello di probabilità, o incrementato. Questa analisi si limita spesso alle risposte esterne. Eppure, le risposte interne, non osservabili in pubblico e la cui pubblicità è dovuta alle relazioni introspettive del soggetto, acquistano attualmente un'importanza vitale per realizzare terapie e modificazioni di comportamento.

Quando si pone l'accento sull'analisi delle risposte, non tanto in funzione degli stimoli, quanto piuttosto in funzione del soggetto, si parla di un'analisi

delle funzioni psichiche. Così, si parla di percezione, di memoria, di soluzione di problemi, e, in un senso differenziale, di intelligenza. Le funzioni psichiche, in questo caso, sono analizzate come varianti intermedie, da situarsi tra gli stimoli e le risposte.

Un ultimo tipo di analisi del comportamento è quello che mette le risposte in relazione col soggetto come un tutto. In questo modo, si fa dipendere il comportamento dalla personalità del soggetto.

Bibl. - Andreoli V., La norma e la scelta, Ed. Mondadori, Milano, 1984. Pancheri P. ed altri, Trattato italiano di psichiatria, Masson, Milano, 1993. Polizzi V., " Comportamento ", in: Dizionario di scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 202-203. Schmitz Ph., Ricerca induttiva della norma morale, Ed. dehoniane, Bologna, 1977. Valsecchi A. - Rossi L., La norma morale, Ed. dehoniane, Bologna, 1971.

M. N. Lamarca

Comunicazione.

La comunicazione è il processo di interazione tra emittenti e riceventi mediante messaggi significativi, partendo da un codice e da un contesto comune, e usando i mezzi adeguati.

Un sistema di comunicazione è determinato da quattro componenti fondamentali: gli attori, le espressioni, gli strumenti e le rappresentazioni.

Gli attori sono gli esseri viventi che interagiscono tra di loro, ricorrendo all'informazione. Le espressioni sono le modificazioni realizzate dal soggetto sulla materia espressiva e che le conferisce un uso rilevante nell'interazione comunicativa. Gli strumenti di comunicazione sono gli organi biologici e tecnologici che assicurano la comprensione tra l'emittente e il ricevente. Le rappresentazioni nella comunicazione nascono da processi conoscitivi mediante i quali si associano un repertorio di espressioni e un repertorio di precetti un oggetto di riferimento, a proposito del quale si comunica.

Le modalità di comunicazione possono essere classificate in due grandi categorie: la comunicazione verbale e quella non verbale. La prima caratterizza il linguaggio come sistema di comunicazione; col secondo termine, si indicano tutte quelle risposte umane che non si descrivono come parole esplicitamente manifeste.

I procedimenti di comunicazione non verbale sono virtualmente inesauribili; le modalità più rilevanti per le loro caratteristiche sono: la prossemica, l'uso dello spazio fisico in interazioni con altri, e il suo significato; la cinesica: comprende i gesti, i movimenti del corpo, le espressioni facciali, gli sguardi e gli atteggiamenti. L'espressione facciale e l'interazione dello sguardo sono trattate come casi specifici di cinesica, data l'importanza dei due fenomeni.

La prosodia linguistica ed il paralinguaggio sono fenomeni vocali che accompagnano la produzione di una sequenza linguistica, per esempio, lo schioccare della lingua o il battere dei denti, certi raschiamenti della gola, ecc. Questi fenomeni possiedono, in ogni caso, un valore comunicativo specifico.

Bibl. - Beauvalet C., Dinamica cristiana della comunicazione moderna, Ed. Paoline, Roma, 1971. " Concilium ", 17 (1981), n. 8, numero monografico: Chi ha la parola nella Chiesa?. Lever F., " Comunicazione ", in: Dizionario di catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 19877 pp. 160-163. Salonia G., Comunicazione interpersonale, LAS, Roma, 1979. Santos E., " Comunicazione ", in: Dizionario di Pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 19897 pp. 163-174.

M. Lamarca

Comunione.

Nel documento finale del II Sinodo straordinario dei vescovi del 1985, si afferma che " l'ecclesiologia di comunione è un'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio " (n. 1). Questa idea proviene dal concetto di Chiesa come Popolo di Dio e sacramento di salvezza per il mondo. Il termine comunione traduce la parola greca koinonìa, che significa anche solidarietà. Deriva dal verbo " mettere in comune ". La koinonìa cristiana, secondo il NT e la tradizione della Chiesa, ribadita nel II Sinodo straordinario, è " comunione con Dio, per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo ". È comunione fraterna di beni e di affetti. In ultima analisi, è un modo comunitario di partecipare e di condividere l'unione e la carità di Cristo.

Ciò che caratterizza la comunione cristiana è il " prendere parte attiva ". Da un lato, c'è una comunione mediante la fede e i sacramenti della fede. Da un altro, si manifesta un " vincolo di unione " tra tutti i membri della

comunità cristiana. La koibonìa è, dunque, comunione con Dio e comunione della Chiesa e delle Chiese particolari, che si compie mediante la comunione nella testimonianza del vangelo (martyrìa), nel servizio al mondo (diakonìa), nella dossologia resa a Dio (leitourghìa), e nell'essere e vivere insieme (koinonìa).

Perché la Chiesa sia una comunione e viva oggi in una società civile che si considera democratica, occorre che rispetti i diritti di ognuno e sappia ascoltare la voce di tutti, specialmente di coloro che non hanno nemmeno voce. Deve invitare a condividere i beni e ad essere solidali coi poveri e con gli emarginati. Deve promuovere l'unione delle Chiese mediante un ecumenismo attivo ed instancabile. In una parola: la koinonìa è il principio regolatore della Chiesa e di ogni comunità cristiana.

Bibl. - Bori P.C., Koinonìa. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento, Brescia, 1972. Dianich S., La Chiesa, mistero di comunione, Ed. Marietti, Torino, 1975. Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995. Franco E., Comunione e partecipazione. La koinonìa nell'epistolario paolino, Brescia, l986. Tillard J.M.R., Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione, Brescia, 1989.

C. Floristán

Comunità.

La Chiesa è essenzialmente comunità. In questo senso, il Concilio Vaticano II dice: " Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile di questa unità salvifica " (LG 9). In questo testo, non c'è la parola comunità, ma è implicita. Si tratta, infatti, della convocazione di tutti i credenti, uniti come un solo popolo, con una stessa fede ed una stessa forma di presenza nel mondo, per essere sacramento di unità tra gli uomini. La comunità è appunto questo.

L'essere comunitario della Chiesa deriva dal messaggio e dall'azione del Gesù storico. Sappiamo, infatti, che la prima cosa che Gesù fece nel suo ministero apostolico fu di riunire una piccola comunità di discepoli che vissero con lui e come lui. Dai membri di questa comunità, Gesù ne scelse dodici che rappresentavano simbolicamente le dodici tribù del popolo

d'Israele (Mt 19,28; Ap 21, 14.20). Di qui, l'indole comunitaria dei Dodici. La condizione per essere ammessi in quella comunità fu, fin dall'inizio, la rinuncia al denaro e, in genere, a qualsiasi forma di possedimento (Mt 8,19-20; Lc 9,59; Mt 19,21), per mettere al posto del progetto di possedere, quello di condividere. Il programma di vita della comunità è il programma delle beatitudini (Mt 5,3-12; Lc 6,20). L'atteggiamento fondamentale nella comunità è il servizio agli altri fino alla morte (Mt 20,25-28). In questo modo, Gesù offrì un'alternativa al modello di convivenza e di società in cui viviamo. Di fronte alla convivenza e alla società basate sull'avere, sul potere e sul prestigio, Gesù presenta l'alternativa della comunità cristiana, basata sulla condivisione, sul servizio e sulla solidarietà. Naturalmente, la piccola comunità cristiana non può essere un'alternativa al complesso della società in quanto tale, perché, per questo, manca la mediazione politica. Però, la comunità cristiana deve essere un'alternativa valida ai principi e valori su cui si basa la società ed il sistema vigente.

D'altra parte, il fatto comunitario è fondamentale nella vita della Chiesa primitiva, in maniera tale che lo stesso termine ekklesìa ci rimanda all'idea della comunità riunita in un luogo concreto Così, la Chiesa fu, all'inizio, un complesso di piccole comunità, che si sentivano legate fra di loro dalla stessa fede in Gesù Risorto e dalla presidenza degli apostoli e dagli altri ministeri suscitati dal Signore per la crescita comune dell'unica ekklesìa. La descrizione più idealizzata di ciò che fu la vita di quelle comunità si trova nel libro degli Atti degli Apostoli, dove si legge: " Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno (At 2,44-45). Luca vuol dire che l'ideale utopistico, che non si riuscì a conseguire tra i Greci, si realizzò nella Chiesa, e proprio nel fatto comunitario.

Tutto ciò viene a significare che la cosa prima e più fondamentale nella Chiesa non è il ministero, ma la comunità. E questo in modo tale che il senso e la ragione d'essere del ministero consiste proprio nell'essere un servizio nella comunità e per la comunità dei credenti. In questo senso, è importante tener presente che gli scritti del NT, ad eccezione delle Lettere Pastorali, sono sempre indirizzati alle comunità, non ai loro dirigenti o ministri. In ultima analisi, si tratta di comprendere che la Chiesa è, prima di tutto e soprattutto, il nuovo Popolo di Dio, la comunità dei salvati (LG 9), la comunità sacerdotale (LG 10-11), nel cui interno lo Spirito suscita diversi carismi e ministeri (LG 12). Questo avviene in modo che la gerarchia ed il ministero vanno intesi

all'interno del dato previo e fondamentale della comunità (LG 18 ss). D'altra parte, però, quando si parla della comunità cristiana, è fondamentale tenere sempre presente che si tratta di una comunità strutturata, cioè, una comunità in cui, per il suo servizio, esiste un ministero stabilito ufficialmente, in armonia col significato dell'apostolicità della Chiesa.

Stando così le cose, sembra di poter trarre questa conclusione: se il ministero è un elemento essenzialmente costitutivo della comunità cristiana, si deduce logicamente che ogni comunità di credenti ha il diritto di avere i ministeri e i ministri che le sono necessari. Perciò, quando una comunità si trova senza ministri, dovrebbe essere designata una persona idonea per esercitare questa funzione. D'altra parte, le autorità ecclesiastiche non dovrebbero, per l'accesso al ministero, porre condizioni che abbiano come conseguenza la carenza oggettiva di ministri in non poche comunità della Chiesa.

Infine, è importante ricordare che la Chiesa raggiunge il suo punto culminante di realizzazione quando si riunisce come comunità per celebrare l'Eucaristia. Avevano ragione i Padri della Chiesa nell'affermare che la Chiesa fa l'Eucaristia, e, a sua volta, l'Eucaristia fa e rifà la Chiesa.

Negli anni successivi al Concilio Vaticano II, si è svegliata nella Chiesa la coscienza comunitaria. Il risultato più importante di questa nuova coscienza è l'ampio movimento delle comunità ecclesiali di base, soprattutto in America Latina e in alcuni paesi d'Europa. Una comunità di base e " un gruppo ecclesiale di adulti credenti in Gesù di Nazaret. Sono limitate quanto a numero di partecipanti, e questo facilita l'esistenza di rapporti interpersonali profondi ed una comunicazione dinamica. Sono relativamente omogenee quanto all'estrazione sociale dei membri (settori popolari, classe media), alle opzioni politiche e alla comprensione emancipatrice del messaggio evangelico. Coltivano un atteggiamento critico di fronte alla Chiesa istituzionale, come anche una comunione dialettica con la gerarchia ecclesiastica. Seguono un processo catecumenale o neo- catecumenale di educazione alla fede, di riflessione teologica e di conversione al Dio di Gesù Cristo, Dio dei poveri. Celebrano fraternamente la fede, la speranza e la carità in un clima festoso, con la partecipazione attiva di tutti i membri, in una liturgia densa di nuovi simboli. Praticano corresponsabilmente attraverso i loro membri i differenti ministeri e carismi. Orientano verso l'impegno socio-politico di carattere liberatore. Vedono la Chiesa come Popolo di Dio in esodo e come comunità profetica. Cercano un'articolazione teologica si

collochi tra l'utopia storica di una società uguaglitaria e la speranza escatologica " (J.J. Tamayo). Naturalmente, queste comunità non sono esente da pericoli, come per esempio, una certa forma di settarismo, soprattutto nelle comunità d'Europa.

Bibl. - Boff L., Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa, Roma, 1978. Dianich S., " Comunità ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 148-165. Segundo J.L., Questa comunità chiamata Chiesa, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974. Simons E., " Comunità ", in: Sacramentum mundi, 2, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974, coll. 511-515.

J.M. Castillo

Comunità di base.

Le espressioni comunità (ecclesiali) di base, comunità cristiane popolari, chiesa popolare ed altre simili rimandano ad uno dei fenomeni ecclesiali recenti più significativi, che nasce, si sviluppa e si diffonde qualitativamente e quantitativamente in tutta la Chiesa come un aggregamento creativo dell'ecclesiologia comunitaria partecipativa e paritaria del Vaticano II (LG c. II) e come una realizzazione pratica della rivoluzione ecclesiologica promossa e incoraggiata dai vescovi di tutto il mondo durante il Concilio.

All'interno della eterogeneità presentata dalle comunità di base nel complesso della Chiesa, dovuta soprattutto ai vari contesti culturali e ai loro sistemi teologici, possiamo distinguere i seguenti tratti generali che le identificano: sono gruppi ecclesiali formati da credenti che appartengono alle classi popolari o medie della società, o che hanno fatto un'opzione incondizionata per i poveri. Hanno un numero limitato di membri (generalmente, non più di quaranta), per rendere più facili i rapporti interpersonali stretti, come fondamento per vivere la fratellanza in pienezza. Sono relativamente omogenei nell'interpretazione del vangelo (lettura liberatrice e sovversiva) e nelle loro opzioni socio-politiche (di sinistra). Seguono un processo comunitario di educazione alla fede in tre tappe:

a) la tappa pre-catecumenale o di iniziazione, che tende a suscitare una fede adulta e personalizzata e a provocare una prima conversione ai valori del Regno;

b) la tappa catecumenale, orientata all'approfondimento della fede, tanto sul piano teorico quanto in quello della prassi;

c) la tappa propriamente comunitaria, caratterizzata dalla solidarietà, dalla condivisione e dal vivere in comune l'essere cristiano in tutte le sue dimensioni. Si celebra fraternamente la fede e la vita in un clima festoso e partecipativo, in quanto il protagonismo spetta all'assemblea riunita. Si esercitano in forma corresponsabile i vari ministeri e carismi che lo Spirito elargisce liberamente ai membri della comunità per la crescita della Chiesa e per servire al bene comune. Vengono così superate le rigide opposizioni tuttora vigenti tra chierici e laici, tra Chiesa docente e Chiesa discente, tra gerarchia e popolo. Sono presenti nella società e contribuiscono alla sua trasformazione mediante l'impegno di tutta la comunità e di ognuno dei suoi membri, cominciando così a rendere reale il Regno di Dio nella storia.

Le comunità di base sono in sintonia coi nuovi climi culturali e socio-politici di emancipazione (in Europa) e coi movimenti popolari di liberazione (in America Latina). Possiedono un'enorme importanza etico- politica che le porta ad assumere la causa degli oppressi e degli emarginati dal sistema e a soffrire esse stesse l'emarginazione nella società e nella Chiesa. Ciò spiega come, oltre ad essere un movimento rivoluzionario delle pratiche e credenze religiose utilitariste, esse costituiscono una fonte di delegittimazione dell'ordine stabilito e di erosione dell'ingiustizia strutturale.

Le comunità di base puntano alla nascita di un nuovi paradigma ecclesiale, in cui i credenti cessino di essere oggetti passivi di assistenza religiosa e sociale e diventino soggetti dell'evangelizzazione e protagonisti della storia religiosa e politica (Metz). In questo nuovo paradigma, il centro della Chiesa è la comunità cristiana ed i carismi che vi sono in essa; non è il principio del potere. Le strutture inflessibili di dominazione cedono il passo a strutture di servizio. La rigidezza organizzativa e la non comunicazione sono sostituite da nuovi spazi di comunicazione orizzontale, gratuita e creativa, maggiormente in accordo con la ragione comunicativa e dialogica che non con " l'ordine e il comando ".

Il fenomeno delle comunità di base va inteso come un evento di profonda densità teologica, e non come un semplice fenomeno sociologico. Infatti, come ha messo in chiaro L. Boff, mediante le comunità di base, si scopre la Chiesa tra i poveri con la forza dello Spirito. Queste comunità affondano le loro radici nel movimento di Gesù e nell'esigenza della sua sequela.

Intendono collegarsi con le comunità cristiane primitive e sono l'esplicitazione della Chiesa come Popolo di Dio.

Tuttavia, è necessario mettere in chiaro due questioni che sono della massima importanza per il futuro di queste comunità, e, in ultima analisi, della Chiesa stessa. Qui, ci limitiamo ad accennarle. La prima si riferisce al loro inserimento nella Chiesa istituzionale. Esse fanno parte dell'istituzione ecclesiale, della struttura visibile della Chiesa e non possono finire in un movimento non istituzionale ed anarchico. Però, questa istituzionalità non ha come mèta il consolidamento di alcune strutture burocratiche e centraliste, ma è a servizio del Regno e dell'animazione comunitaria. Ciò spiega la funzione critica che hanno da esercitare le comunità di base in questo campo. Devono evitare la creazione di chiese parallele, ma anche di essere fagocitate dall'organizzazione ecclesiastica.

La seconda questione riguarda il rapporto comunità di base-gerarchia. La comunione può spezzarsi da parte della gerarchia, come anche da parte delle comunità. Abbiamo casi da entrambe le parti. Perciò la comunione, per essere feconda e creatrice di fratellanza, deve essere bi-direzionale: delle comunità di base con la gerarchia e di questa con quelle. Ciò esige una nuova impostazione dell'esercizio dei ministeri ordinati e, più concretamente, il riconoscimento del loro carattere funzionale a servizio della comunità, e non superficialmente o al margine di essa. La comunione non può essere intesa come sottomissione ossequiosa, ma come comunione critica, dialettica e interpretante, dove la correzione fraterna possa esistere nelle due direzioni. Inoltre, come è importante la comunione tra la comunità e i pastori, altrettanto importante è la comunione tra le varie comunità ecclesiali. Si deve fuggire sia l'autoritarismo quanto il settarismo.

Bibl. - Boff C., Fisionomia delle Comunità ecclesiali di base, in: " Concilium ", 17 (1981) 4, 99-109 (625-635). Boff L., Ecclesiogenesi. Le comunità ecclesiali di base reinventano la Chiesa, Ed. Borla, Torino, 1978. Gallo L., Comunità di base (America Latina), in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann, Torino, 1987, pp. 164-165. Marins J., Comunità ecclesiali di base in America Latina, in: " Concilium ", 11 (1975), 43-54 (571-582).

J.J. Tamayo

Concilio.

Con il Vaticano II, la Chiesa ha raggiunto una nuova consapevolezza circa l'importanza del concilio come espressione di una ecclesiologia di comunione. La sinodalità della Chiesa e la lunga tradizione di concili particolari, nazionali e ecumenici sembravano aver toccato il termine dopo la promulgazione dell'infallibilità pontificia. Però, i concili non sono semplici riunioni di vescovi in cui si definiscono dogmi, ma rappresentano la collegialità e la corresponsabilità di tutti i vescovi nella Chiesa universale, come anche l'interrelazione di tutte le Chiese. Il concilio eucumenico riunisce tutta la Chiesa ed è convocato generalmente dal Papa. Basta, però, che lo indìca e che ne accetti le decisioni perché il concilio sia ecumenico. Secondo la tradizione della Chiesa ortodossa, ci sono soltanto sette grandi concili ecumenici, che sono quelli del primo millennio, prima della divisione. Gli altri concili che dai cattolici sono chiamati ecumenici (compreso il Vaticano II) sono per loro soltanto sinodi generali della Chiesa latina o di occidente, ed esprimono una Chiesa divisa. Oggi, tra i cattolici, cresce il desiderio di un concilio ecumenico che riunisca tutte le Chiese cristiane.

Il concilio mostra l'unità e la pluralità della Chiesa; è l'autorità suprema della Chiesa (che può anche esprimersi personalmente mediante il suo presidente nato che è il Papa) e rispecchia la comunione ecclesiale mediante i vescovi che rappresentano le varie chiese. Nella tradizione, concilio e sinodo sono due concetti intercambiabili, sebbene attualmente esista un Sinodo dei Vescovi come istituzione permanente e che si riunisce regolarmente come forma di cooperazione del collegio episcopale nel governo della Chiesa. Quantunque abbia un carattere puramente consultivo e di aiuto al Papa, il Sinodo dei vescovi potrebbe assumere maggiori responsabilità in futuro e contribuire ad un governo più decentralizzato e più partecipativo.

Bibl. - Favale A., I concili ecumenici, Torino, 1962. Jedin H., " Concilio ", in: Dizionario Teologico, I, Ed. Queriniana, Brescia, , pp. 280-289. Löhrer M., Il concilio ecumenico, in: Aa.Vv., Mysterium Salutis, 2, Ed. Queriniana, Brescia, 1968, pp. 105-114. Medica G.M., " Concilio Vaticano II ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann, Torino, 1987, pp. 165-167. Sullivan F.A., Il magistero nella Chiesa cattolica, Ed. Cittadella, Assisi, 1986.

J.A. Estrada

Concordato.

Il termine concordato è usato per indicare qualsiasi tipo di accordo tra la Chiesa e lo Stato. In senso più stretto, la parola " concordato " indica il patto tra uno Stato e la Santa Sede, che riveste la forma più solenne di un trattato internazionale e che ha un contenuto ampio, costituendo, per ciò stesso, un vero statuto giuridico bilaterale. Il concordato è dunque un accordo tra la Chiesa e lo Stato per regolare punti che interessano entrambe le parti.

Gli accordi meno solenni, e che si occupano solo di alcuni aspetti concreti particolari e provvisori, sono chiamati patti, o convenzioni, accordi, protocolli, ecc. Si tratta di accordi parziali. La terminologia non è, però, sempre la stessa.

Il concordato costituisce oggi un vero trattato internazionale di carattere normativo. Si fonda sul Diritto Naturale e su quello delle Nazioni. Le clausole contrattuali creano nelle due parti un obbligo giuridico di attenersi ai patti. Questo causa il diritto soggettivo di esigerne l'adempimento. Le clausole normative stabiliscono alcune norme oggettive di diritto, valide e applicabili agli ordinamenti giuridici di entrambe le parti contraenti.

La norma concordata occupa un rango superiore a quello di qualsiasi norma di diritto interno od esterno, senza che si trasformi in diritto interno, eccetto che il concordato venga pubblicato ufficialmente.

Nella Chiesa, solo la Santa Sede è soggetto capace di concordati. La Santa Sede è l'unica persona giuridica pubblica che esercita, col riconoscimento e con l'accettazione della comunità internazionale, lo ius legationis. Con la Santa Sede, unica persona giuridica internazionale nella Chiesa, e sua rappresentante, gli Stati stipulano concordati. È dunque tutta la comunità politica, costituita in Stato, che rimane vincolata e che è soggetta ai diritti ed obblighi che derivano dall'accordo solennemente stabilito. Pertanto un semplice cambio di governo non fa cessare i concordati.

Normalmente, il concordato adotta la forma di un trattato solenne bilaterale. Storicamente, sono state usate anche altre forme: il documento duplice, la bolla pontificia, ecc.

Sono tre i momenti fondamentali nella elaborazione di un concordato: il negoziato, la firma e la ratifica. Il negoziato suole farsi mediante ministri plenipotenziari. Dopo che è stato raggiunto l'accordo, si procede alla firma. Viene poi la ratifica e l'approvazione definitiva. Questa è competenza esclusiva del Romano Pontefice e del Capo dello Stato. Negli stati democratici, prima della ratifica da parte del Capo dello Stato, è richiesta l'approvazione delle Camere o del Parlamento, che lo fanno per legge. In

questa maniera, il concordato passa sotto il controllo del potere legislativo. Nella Chiesa, in cui tutti i poteri convergono nel Romano Pontefice, non è richiesta l'approvazione di altri organi. Per l'entrata in vigore del concordato, si richiede l'interscambio di strumenti di ratifica. Ciò viene compiuto dai ministri plenipotenziari nel luogo e nel tempo prestabiliti. Però, la piena efficacia come legge statale viene conseguita, ordinariamente, quando è pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale dello Stato.

Il concordato ha bisogno di essere interpretato. La sua interpretazione più piena e più efficace è quella autentica bilaterale. E' quella definitiva. Riguardo al modo, abbiamo un esempio famoso negli Acuerdos tra la Santa Sede e il governo spagnolo, del 3 Gennaio 1979, in cui è stabilito che la Santa Sede ed il governo spagnolo procederanno di comune accordo nel risolvere i dubbi o le difficoltà che potranno sorgere nell'interpretazione o nell'applicazione di qualsiasi clausola, ispirandosi ai princìpi e allo spirito di cui sono animate.

I concordati, come le leggi, tendono ad essere stabili, ma la stabilità non è sinonimo di perpetuità. E' chiaro che un concordato può essere abrogato o trasformato solo col reciproco consenso di entrambe le parti.

Bibl. - Aa.Vv., La revisione del Concordato, Città del Vaticano, 1985. Aa.Vv., I nuovi Accordi concordatari tra Chiesa e Stato in Italia, Ed. dehoniane, Bologna, 1985. Aa.Vv., Concordato e Costituzione, Bologna, 1985. Aa.Vv., Il " nuovo " Concordato, Torino, 1986. De Mattei R., L'Italia cattolica e il nuovo Concordato, Roma, 1985.

L. Vela

Conferenza episcopale.

La conferenza episcopale è una nuova figura istituita dal Codice (c. 447). È un'istituzione permanente formata dall'assemblea di tutti i vescovi di una nazione o di un territorio determinato. Essi esercitano insieme alcune funzioni pastorali per promuovere il maggior bene che la Chiesa offre agli uomini, principalmente mediante forme di apostolato, convenientemente adattate alle circostanze di tempo e di luogo.

La conferenza episcopale è, generalmente, di ambito nazionale (c. 448), quantunque la Santa Sede, uditi i vescovi diocesani interessati, possa erigere una conferenza di ambito maggiore o minore.

Solo la Santa Sede, uditi i vescovi interessati, possiede o si riserva la competenza per erigere, sopprimere o modificare una conferenza episcopale. Una volta eretta, la conferenza episcopale gode di personalità giuridica, essendo un'istituzione collegiale (cc. 113-123). Appartengono per diritto proprio a questa istituzione tutti i vescovi diocesani del territorio, quelli che ad essi sono equiparati nel diritto, i vescovi coadiutori e ausiliari, i vescovi titolari con un incarico speciale, affidato loro dalla Santa Sede o dalla conferenza episcopale. Gli altri vescovi titolari senza incarico concreto speciale e il nunzio non sono membri di diritto della conferenza episcopale. Possono essere invitati, ma solo con voto consultivo, gli ordinari di un altro rito, eccetto che gli statuti dispongano altrimenti.

Ogni conferenza episcopale deve elaborare i propri statuti. Questi vanno rivisti dalla Santa Sede e devono regolare normativamente: la commissione permanente, la segreteria generale, le varie commissioni, l'elezione del

presidente, del vicepresidente, del segretario, e tutti quei punti di maggiore importanza per cui sia richiesta una vocazione, rigorosamente democratica.

Il Concilio Vaticano II tratta delle conferenze episcopali in vari documenti, ma specialmente nel decreto Christus Dominus (nn. 37 e 38). Parla di questa istituzione interessante, di segno più collegiale, di carattere più democratico. Naturalmente, questa istituzione non interferisce tra la relazione papa-vescovo e non coarta la giurisdizione propria e ordinaria di ogni vescovo diocesano nel suo territorio. Le conferenze episcopali sono soprattutto strumenti preziosi di unione e di comunicazione tra i vescovi e permettono una collaborazione solidale più fraterna e più efficace su faccende di interesse generale.

Bibl. - Cappellini E., Problemi e prospettive di Diritto Canonico, Brescia, 1977. Ruggieri G., L'ecclesiologia conciliare nelle strategie giuridiche, in: " Il Regno ", 481 (1983).

L. Vela

Confermazione.

La confermazione è il secondo sacramento dell'iniziazione cristiana. Viene conferita con l'unzione del crisma sulla fronte e con l'imposizione della mano, accompagnata dalle parole prescritte nei libri liturgici. Queste, nel rito romano, in seguito alla riforma del Concilio Vaticano II, sono: " Ricevi il sigillo del dono dello Spirito Santo ". La confermazione imprime il carattere e non si può ripetere. I suoi effetti principali consistono in un arricchimento del dono dello Spirito Santo e in un vincolo più perfetto con la Chiesa. Così, il battezzato-confermato rimane destinato ad essere testimone di Cristo e a diffondere e difendere la fede.

Sorta per l'evoluzione dei riti post-battesimali, la confermazione adottò lineamenti differenti in Oriente, dove non fu mai separata dal battesimo. In Occidente, invece, la sua amministrazione rimase riservata al vescovo. Così, progressivamente venne a distanziarsi dalla celebrazione battesimale in quei casi, sempre più frequenti, in cui la presenza del vescovo non era possibile. L'ordine tradizionale per la recezione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana è il seguente: battesimo- confermazione-eucaristia. Però, finì per diventare pratica comune il differire la celebrazione della confermazione, per quelli che

erano stati battezzati da bambini, ad un'età più avanzata: alle volte, si amministrava prima della prima comunione, e altre volte, dopo.

Il Vaticano II dispose una riforma del rito della confermazione " perché apparisca più chiaramente la sua intima connessione con tutta l'iniziazione cristiana " (SC 71). Così, le disposizioni liturgiche vigenti stabiliscono la celebrazione continuata del battesimo, della confermazione e della eucaristia nell'iniziazione cristiana degli adolescenti e degili adulti. La legislazione ha reso anche più flessibile l'amministrazione della confermazione riservata al vescovo. Però, egli continua ad essere il ministro originario (LG 26).

La confermazione è caratterizzata dal suo rapporto con il dono dello Spirito Santo. Ciò non significa, però, che solo questo sacramento comunichi lo Spirito Santo. Il cristiano ha già ricevuto il battesimo " con lo Spirito Santo " (Mc 1,7). Il battesimo è, infatti, la nuova nascita " da acqua e da Spirito " (Gv 3,5). Non ci si deve lasciare imprigionare dal seguente dilemma: o lo Spirito Santo interviene nel battesimo o non interviene. Nel primo caso, la confermazione è inutile; nel secondo, è invece assolutamente necessaria. Si deve piuttosto tenere presente che non c'è nessuna opposizione tra i due sacramenti, ma continuità e sviluppo di uno stesso processo di santificazione. Lo Spirito Santo è dato nel battesimo e fa del neo-battezzato un vero cristiano, capace di entrare nel Regno di Dio. Però, lo Spirito Santo, senza che per questo il battesimo risulti insufficiente o abbia solo una efficacia negativa, è dato anche nella confermazione, che fa del battezzato un cristiano perfetto e adulto, da non intendersi in senso psicologico. Tra il battesimo e la confermazione, c'è un legame ed una continuità. Non si tratta di un unico sacramento, poiché la nuova donazione dello Spirito e la grazia propria dello sviluppo e dell'abilitazione per la missione ecclesiale giustificano l'esistenza di un secondo sacramento dell'iniziazione, differente pur esserlo complementare, del battesimo. Qui, come in molti altri aspetti della vita umana e cristiana, sembra necessaria l'espressione della struttura bipolare di ogni processo vitale: nascita-crescita, seme-frutto, inizio-pienezza.

Come complemento del battesimo, la confermazione esprime anche l'incorporazione del cristiano nella comunità dei credenti. Oggi, si insiste sulla necessità dell'intervento della comunità locale tanto nella preparazione dei candidati alla confermazione, quanto nella celebrazione del sacramento. Fino a poco tempo fa, l'amministrazione della confermazione riservata al solo vescovo poteva, sì, aiutare a comprendere l'importanza della chiesa diocesana, ma di fatto, provocava una eccessiva concentrazione di

confermanti ? poiché solo di quando in quando il vescovo poteva accudire alle parrocchie ?, o una sensazione di solennità puramente esterna. In questo senso, è molto utile l'allargamento delle facoltà di confermare, quantunque questa facoltà rimanga ancora troppo affidata ai soli " incaricati " ufficiali ed importanti. Converrebbe rivedere questo punto, tenendo presente che è la comunità concreta, coi suoi dirigenti, quella che di fatto e di diritto accoglie gli iniziati nella vita cristiana e celebra con loro i sacramenti. L'amministrazione della confermazione dovrebbe pertanto spettare al responsabile diretto della comunità: ciò renderebbe più evidente il vincolo della confermazione con tutta l'iniziazione cristiana.

L'età più indicata per la confermazione continua a suscitare polemiche dai toni alle volte molto forti. Coloro che sostengono la celebrazione della confermazione in piena adolescenza o all'inizio dell'età giovanile sono mossi soprattutto da preoccupazioni pastorali: così, verrebbe celebrato un rito capace di esprimere e di consacrare la partecipazione pienamente responsabile dell'adolescente o del giovane nella vita della Chiesa. Questo rito potrebbe assicurare certe realtà nella vita della Chiesa, come una presa di coscienza della propria fede, una responsabilizzazione personale, un impegno di perseveranza nella pratica della vita cristiana. Tuttavia, i motivi di tipo teologico-liturgico (invocati affinché non si rompa la sequenza battesimo-confermazione- eucaristia e affinché non si differisca la confermazione dopo la prima comunione) sembrano essere più forti di quelli che sono di tipo puramente psicologico-pastorale. Le preoccupazioni pastorali ricordate sopra potrebbero trovare una soluzione in altri modi, soprattutto mediante una valorizzazione di quelle forme normali di culto che esprimono la fede e l'impegno cristiano. La legislazione attuale stabilisce: " Il sacramento della confermazione venga conferito ai fedeli all'incirca all'età della discrezione, a meno che la Conferenza Episcopale non abbia determinata un'altra età o non vi sia il pericolo di morte, oppure, a giudizio del ministro, non suggerisca diversamente una grave causa " (CIC c. 691). La maggior parte delle Conferenze Episcopali sembrano propendere per l'età della confermazione tra i dodici e i quattordici anni.

Bibl. - Aa.Vv., I Sacramenti dell'iniziazione. Aspetti catechetici e celebrativi, Ed. Vita Pastorale, Alba, 1991. Bouhot J.P., La Confermazione sacramento della comunione ecclesiale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1970. Bulckens J., " Confermazione ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 167-170. Falsini R., " Confermazione ",

in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984 , pp. 269-294. Ferraro G., Dottrina della liturgia sui sacramenti della fede, Ed. dehoniane, Roma, 1990. Gerardi R., Rinati nell'acqua e nello Spirito, battesimo e confermazione, Ed. dehoniane, Napoli, 1982. Ruffini E., Il battesimo nello Spirito, battesimo e confermazione nell'iniziazione cristiana, Ed. Marietti, Torino, 1975. " Rivista di Pastorale Liturgica ", n. 112-113 (1962): questo numero è dedicato all'intera problematica, teologica e pastorale, della Confermazione.

J. Llopis

Conflitto.

Una lettura non idealista della storia mostra questa come uno scenario di conflitti, scontri e divisioni. Il conflitto avviene tra gruppi sociali antagonisti (ricchipoveri) e tra popoli e popoli (rapporti di dominazionesubordinazione).

Il conflitto avviene anche tra differenti razze, per la pretesa superiorità di una razza, quella bianca, sulle altre. Questo dà origine al razzismo o discriminazione razziale che esiste anche oggi in situazioni particolarmente disumane, come la discriminazione dei Negri (Sudafrica, Stati Uniti, ecc.), degli Indi (America Latina), degli Zingari, ecc.

Il conflitto ha luogo sul piano della cultura, per la pretesa superiorità di una cultura, quella occidentale, sulle altre. Si pretende che le differenti culture si sottomettano o si adattino al paradigma della cultura occidentale.

Esiste anche un conflitto tra i sessi, per la pretesa superiorità dell'uomo sulla donna. L'uomo si considera dominante e vede la donna come un essere subordinato e dipendente. Si propende ad assegnare ad ogni persona un ruolo e alcune caratteristiche di comportamento in funzione del sesso.

Il conflitto si presenta a noi, in fin dei conti, come un fatto innegabile che caratterizza i rapporti umani. Si tratta di un'evidenza che si impone per se stessa e che costituisce una smentita ad ogni tentativo di presentare la realtà con toni paradisiaci.

Sono due, fondamentalmente, le interpretazioni sociologiche del conflitto: quella funzionalista e quella critica. Secondo la prima, l'armonia, l'integrazione sociale e il funzionamento equilibrato del sistema costituiscono lo stato normale della società. Ogni individuo o istituzione riceve un posto e alcuni compiti all'interno del sistema da cui non deve uscire. Ciò che è

normativo è l'ordine. Secondo questo, il conflitto rappresenta uno squilibrio nel sistema o un disguido che bisogna correggere per riacquistare l'armonia.

L'interpretazione critica ritiene che il conflitto sia uno dei fenomeni sociali fondamentali ed il movente della trasformazione sociale. Il cambiamento e il conflitto non si riducono a semplici deviazioni patologiche della norma, come vorrebbe far credere la sociologia funzionalista. Ciò che è veramente patologico è la rigidezza, l'immobilismo, l'uniformità, il conformismo. Ogni società possiede, in forma latente o palese, elementi di tensione e di conflitto che forniscono la dinamica del cambiamento. Lo scontro di valori e interessi, lungi dall'essere sintomo di malattia, diviene, secondo la teoria critica, un fattore di vitalità sociale e di creatività, oltre ad essere un portatore di energie utopiche.

Bibl. - Gestel Van C., La dottrina sociale della Chiesa, Ed. Città Nuova, Roma, 1965. Girardi G., Marxismo e Cristianesimo, Ed. Cittadella, Assisi, 1966. Midali M., " DonnaUomo (nella Chiesa) " in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 241-257. Mounier E., Rivoluzione personalista e comunitaria, Ed. Comunità, Milano, 1955. Rosanna E., " DonnaUomo (nella società) ", in: Diz. di Catechetica, pp. 257-264.

J.J. Tamayo

Conflitto ecclesiale.

I conflitti che esistono nella società nei vari ambiti ? politico, sociale, economico, culturale, razziale, sessuale, ecc. ? non sono mai estranei alla Chiesa. Anzi, incidono direttamente in essa e vi incontrano una risonanza speciale, fino al punto di condizionare significativamente la sua identità, la sua missione, la sua organizzazione e la sua vita. Non può essere diversamente, dal momento che la Chiesa vive in mezzo alla società ? anche quando si impegna a stare al margine in spazi angelici ?; si realizza nella storia ed è formata da uomini e donne inseriti nel mondo che non possono sfuggire, come tutti gli esseri umani, alla conflittualità inerente ai processi storici.

La dinamica stessa della fede comporta l'assunzione del conflitto come momento interno dell'azione salvifica di Dio nella storia mediante Gesù, " uomo in conflitto ". Sarebbe difficile comprendere la Chiesa come segno di

contraddizione, mistero di comunione e evento di salvezza, se non si tenesse presente e non si valutasse in tutta la sua ricchezza e complessità la conflittualità che ha caratterizzato il suo cammino lungo la storia, dalle sue origini fino ai giorni nostri ininterrottamente.

Tuttavia, per quella corrente ecclesiologica che invoca una Chiesa uniforme configurata attorno al principio del potere unipersonale assoluto e intesa come " castrorum acies ordinata " (come un esercito schierato a battaglia), il conflitto non dovrebbe avere diritto di cittadinanza nella Chiesa. Anzi, esso è ritenuto un corpo estraneo che urta frontalmente con l'ideale di Gesù: " Tutti siano una cosa sola " (Gv 17,21).

È contrario anche a quanto dice san Paolo nella Lettera agli Efesini: " Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti " (Ef 4,5-ó), e coi ripetuti inviti del Nuovo Testamento ad evitare le divisioni e le discordie tra i cristiani (1 Cor 1,10-31).

Quando si identifica unità con uniformità, il conflitto viene associato al caos e all'anarchia, alla rottura della comunione e alla lacerazione della tunica inconsutile di Cristo. Questo modo di intendere la Chiesa sfocia in pratiche di intolleranza, in scomuniche e anatemi, in una incomunicabilità strutturale e in un autoritarismo più vicino alle forme dittatoriali di esercizio del potere che ad atteggiamenti di dialogo e di fraternità come vuole il vangelo.

Però, il conflitto ecclesiale ammette un'altra lettura teologica e un'altra interpretazione più positive. Il conflitto, anziché apparire come un sintomo di disintegrazione e di decadenza, si manifesta come fonte di dinamismo e di rinnovamento. La storia della Chiesa offre una infinità di esempi che avallano questa visuale del conflitto. Il più paradigmatico di tutti è il confronto aperto e pubblico che ci fu tra Paolo e Pietro ad Antiochia riguardo ad un tema importante per il cristianesimo nascente: la libertà del vangelo messa a rischio per il comportamento di Pietro (Gal 2,11ss).

L'apostolo può entrare in conflitto con un altro apostolo, il profeta con un altro profeta, il teologo con un altro teologo e coi pastori, il popolo credente coi responsabili della Chiesa. Non per questo ne soffrirà l'unità, la comunione e la solidarietà tra gli uni e gli altri, né sarà minacciata la verità del vangelo. Anzi: l'unità trova la sua forza nella pluralità; la comunione esce rafforzata con la critica; la solidarietà giunge alla sua espressione massima mediante la condivisione pluriforme. Come ha mostrato giustamente Hoffmann, riferendosi a san Paolo come esponente del dissenso costruttivo, tanto l'unità della Chiesa quanto la verità del Vangelo si perfezionano " attraverso la lotta

di opinioni e il conflitto di interessi ". Il conflitto tra Paolo e Pietro avviene non all'interno di un sistema ermeticamente chiuso e asimmetrico, ma in senso ad un sistema aperto e comunicativo in cui esistono modelli comunitari e teologie differenti.

Lo sviluppo dottrinale all'interno del cristianesimo ha progredito in mezzo a tensioni e confronti. Lo sviluppo dei dogmi non è stato affatto un processo sereno e tranquillo; non è stato un cammino idillico. Anzi: è stato cosparso di discussioni e confronti alle volte molto duri. Si può dire anche di più: la stessa eresia non può ridursi ad uno stadio superfluo ed irrilevante nella chiarificazione dottrinale, ma va vista come un passaggio obbligato e necessario verso la verità che si apre la strada attraverso luci ed ombre. Di qui, l'affermazione paolina: " E' necessario, infatti che avvengano divisioni tra voi " (1 Cor 11,19). Non si dimentichi, a questo riguardo che se alcuni teologi hanno dovuto correggere certe volte le loro ipotesi, anche il Magistero ecclesiastico è stato costretto ad abbandonare certe posizioni che una volta sembravano irrinunciabili per aver capito ad un certo momento che non corrispondevano ai nuovi apporti teologici, storici ed esegetici.

In conclusione: il conflitto fa parte della struttura sociale della Chiesa e non si può eliminare scagliando anatemi; deve invece passare attraverso un clima di libera comunicazione; ci deve essere un flusso nformativo costante, un rapporto simmetrico delle parti in conflitto, con la ferma volontà di vivere la comunione e l'unità nella pluralità.

Bibl. - Aa. Vv., I cattolici del dissenso, Roma, 1969. Balducci E., Carattere ideologico del conflitto tra istituzione e comunità in Italia, in: " Communio ", 8 (1973) pp. 27-32. Falconi C., La contestazione nella Chiesa, Milano, 1969. Favale A., Dissenso cattolico e comunione ecclesiale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1975. Giordani I., La Chiesa della contestazione, Roma, 1970. Lubach H. De, La Chiesa nella crisi attuale, Roma, 1971. Suenens L.G., La crisi nella Chiesa, Milano, 1971.

J.J. Tamayo

Congregazione.

Stando strettamente alla nuova terminologia del Codice, il termine congregazione è riservato esclusivamente alle " congregazioni monastiche " sia maschili che femminili (CIC c. 620). Questa esclusività è spiegata, in

parte, dal fatto che ormai da molto tempo, i monaci insistevano nel sostenere di non essere sottomessi al diritto comune del Codice. Questo contribuì efficacemente alla nuova concezione tipologica dello stesso Codice per cui il principale criterio di distinzione, come anche la differenza specifica degli istituti, è il carisma peculiare di ognuno, favorendo così il diritto particolare ed una autonomia crescente. Gli abati benedettini, quelli cistercensi ed il priore della Grande Certosa sostennero nel Vaticano II il grandissimo valore della contemplazione e la fedeltà ad essa, corroborando così un'autentica vita monastica anche e specialmente nei paesi di missione. I monaci ebbero da lottare con coraggio per conservare la propria identità ed il loro stile specifico di fronte ai tanti che, per motivi teologici non molto profondi, volevano assimilarli ai religiosi. Questo giusto sforzo dei monaci fu coronato di successo, ed abbiamo così un vero e proprio diritto monastico.

La vita eremitica e la vita cenobitica, considerate in senso stretto, rimasero dunque canonizzate e danno una testimonianza speciale di Cristo e della Chiesa mediante un genere di vita specifico che difficilmente può essere equiparato allo stato religioso, sebbene abbiano anch'esse l'elemento essenziale della consacrazione a Dio mediante l'amore manifestato e vissuto coi tre voti pubblici.

La congregazione monastica è un vero istituto religioso, in senso generale, i cui membri, secondo le tradizioni proprie di ogni istituto, mediante la conversione dei costumi, conducono una vita cenobitica, nella lode di Dio e nel lavoro. Sono consacrati alla ricerca di Dio solo e del suo Regno, per mezzo della contemplazione delle realtà divine e la carità fraterna.

Come si debba intendere la vita comunitaria, elemento essenziale dello stato religioso di vita attivale come affrontare altre difficoltà tipiche dello stato di vita contemplativa, sono punti sui quali non ci possiamo qui soffermare. Basta ricordare che la vita monastica, anche quella più solitaria, tende a piantare e a diffondere nelle anime, comunione efficace di spiriti, il Regno di Dio e a diffonderlo in tutto il mondo. Lo Spirito Santo e la comunione con Cristo nella santissima Eucaristia (c. 897), sono il principio di unità e di crescita armoniosa di tutto il Corpo di Cristo. È significativo il fatto che santa Teresa di Gesù Bambino sia stata proclamata ufficialmente patrona delle missioni cattoliche. È anche significativa e profonda, oltre che meravigliosa, la sua frase: " Nel cuore della Chiesa, io sarò l'amore ".

Bibl. - Aa.Vv., Direttorio canonico per gli Istituti religiosi, secolari e le società di vita apostolica, Ed. Paoline, 1988. Feliciano G., Il Nuovo Codice di

Diritto Canonico, Bologna, 1983. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica " Vita consecrata ", 25.3.1996. Pinto P.V., Commento al Codice di Diritto Canonico, Roma, 1985.

L. Vela

Consacrazione.

Nella sua accezione liturgica, la consacrazione è la destinazione esclusiva di persone, luoghi o cose al culto divino, con cui queste persone, luoghi o cose diventano sacri. L'atto di consacrazione può assumere varie modalità, ma ha sempre un elemento di separazione dall'uso profano e un altro di dedicazione alla sfera del sacro.

Data la caratteristica particolare della realtà sacra nel cristianesimo, che consiste più nell'atteggiamento interiore di santificazione che non nella sacralizzazione esteriore e rituale, il significato cristiano della consacrazione ha le sue radici nell'orientare la vita verso il compimento della volontà di Dio e nel realizzare gli atti che derivano da questo orientamento. Il cristiano " consacra " la sua vita mediante la pratica delle virtù e il compimento dei suoi obblighi. In questo modo, i cristiani, come dice il Concilio, " in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso " (LG 34).

Tuttavia, anche nel cristianesimo ci sono atti rituali destinati a consacrare persone, luoghi e cose. Così, è lecito parlare di consacrazione dei ministri del culto, delle vergini consacrate a Dio, degli elementi materiali che fanno da segni sacramentali: in un modo speciale, si parla della consacrazione del pane e del vino nella celebrazione eucaristica. Si parla anche della consacrazione di chiese o altari, sebbene in questo caso, la legislazione attuale preferisca parlare di dedicazioni (cf c. 1169). Secondo il canone 1171, " le cose sacre, quelle cioè che sono state destinate al culto divino con la dedicazione o la benedizione, siano trattate con riverenza e non siano adoperate per usi profani o impropri, anche se sono in possesso di privati ". Comunque, la consacrazione nel senso cristiano non trasforma mai le persone, le cose e i luoghi consacrati in una specie di tabù intoccabili.

Bibl. ? Calabuig I.M. ? Barbieri R., " Consacrazione delle vergini ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 294314. Jounel

P., " Dedicazione delle chiese e degli altari ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, pp. 352-367.

J. Llopis

Consiglio diocesano di pastorale.

Il consiglio diocesano di pastorale è un frutto delle decisioni contenute nel decreto conciliare Christus Dominus (n. 27) e nel " motu proprio " Ecolesiae sanctae (I, art. 16 e 17; II, art. 4 e 19). L'Episcopato spagnolo diede alcune norme orientative (cf. Ecclesia, 10.12.1966). Il consiglio pastorale è collocato all'interno della curia diocesana, con lo scopo di " studiare, esaminare tutto ciò che concerne le attività pastorali, e proporre quindi, conclusioni pratiche, al fine di promuovere la conformità della vita e dell'azione del popolo di Dio con l'Evangelo " (Ecclesiae sanctae, I, art. 16 § 1).

A differenza del consiglio presbiterale che è " prescritto ", quello pastorale è " raccomandato ", sia pure insistentemente. Tuttavia, questi due consigli si differenziano nella loro " giustificazione teologica ": il consiglio pastorale ha il suo fondamento nell'unità del popolo di Dio in forza del battesimo. Il consiglio presbiterale si basa sull'unità dei presbiteri mediante il sacramento dell'Ordine. Anche il fine dei due consigli è distinto. Il consiglio presbiterale aiuta il vescovo, coi suoi consigli, nel governo della diocesi. Il consiglio pastorale è un organismo tecnico-consultivo, la cui attività si limita al lavoro pastorale, mentre è esclusa la sua partecipazione al governo della diocesi. Infine, i due consigli hanno una " struttura " differente: il consiglio presbiterale è più unitario; il consiglio pastorale è più vario nella sua organizzazione.

In primo luogo, il consiglio diocesano di pastorale è formato da persone designate dal vescovo o elette dai vari settori, entità o associazioni apostoliche. Veramente, non fanno parte del consiglio come pura rappresentatività, ma per la loro esperienza e competenza. Il consiglio pastorale è presieduto dal vescovo ed è composto di sacerdoti, religiosi e laici. Il numero di membri deve essere in relazione all'importanza dei compiti pastorali diocesani. Ogni tre anni, si procede ad un rinnovamento dei componenti.

In secondo luogo, il consiglio pastorale è un'entità stabile, con attività " occasionali o permanenti ". Per un miglior funzionamento, si può stabilire

una " riunione plenaria ", una " commissione permanente " e un " segretariato generale ". La riunione plenaria è tenuta un paio di volte all'anno; la commissione permanente, più spesso.

In terzo luogo, devono essere rappresentati nel consiglio pastorale le " aree " geografiche e i " settori pastorali " (parrocchie, apostolato biblico, liturgico e ecumenico, apostolato secolare, spiritualità, promozione sociale e caritativa, missioni, emigrazione, turismo, vocazioni, ecc.).

In sintesi: il consiglio diocesano di pastorale, che ha voce consultiva come il consiglio presbiterale, è uno strumento tecnico di lavoro a servizio del vescovo e di tutte le istituzioni pastorali della diocesi. In questa attività, è anche subordinato al senato dei presbiteri che gode di una competenza consultiva più ampia. Comunque, la duplicità dei due consigli (quello presbiterale e quello pastorale) complica l'esercizio del ministero pastorale. Dovrebbe esserci un solo " consiglio diocesano " mediante la fusione dei due consigli attuali.

Bibl. ? Aa.Vv., La Chiesa particolare, Bologna, 1985. Cappellini E. ? Coccopalmerio F., Temi pastorali del Nuovo Codice, Brescia, 1984. Drago M. ? Boroli A. (dir.), Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 180. Morgante M., La Chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico, Ed. Paoline, 1985.

C. Floristán

Consiglio ecumenico delle Chiese.

Il Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC), nato ad Oxford nel 1938, è frutto degli sforzi destinati a far confluire in un consiglio ecumenico mondiale i molteplici organismi ecumenici dispersi nel mondo. Ne fanno parte più di trecento Chiese cristiane di tutto il mondo. C'è da notare il non inserimento della Chiesa Cattolica nel CEC, anche se partecipa in permanenza ai dialoghi di questo Consiglio. Anche se il CEC non abbraccia tutto il movimento ecumenico, esso è comunque una delle espressioni più importanti del movimento ecumenico attuale.

Il CEC si autodefinisce: " Un'associazione di Chiese che confessano il Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore secondo le Scritture, e cercano perciò di realizzare insieme la loro comune vocazione per la gloria dell'unico

Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo " (Assemblea Generale di Nuova Delhi, 1961).

Da quando è stato fondato, il CEC ha tenuto sette Assemblee Generali: Amsterdam (1948), Evanston, U.S.A. (1954), Nuova Delhi (1961), Uppsala, Svezia (1968), Nairobi, Kenia (1975), Vancouver, Canada (1983) e Canberra, Australia (1991). In queste Assemblee, è stato messo in evidenza tanto il concetto di unità quanto la posizione del CEC dinanzi alle realtà storiche.

Il CEC intende l'unità dal basso verso l'alto, partendo dalla base. Il processo di unità passa attraverso una fase di " comunità conciliare di Chiese locali " (Assemblea generale di Nairobi) e comporta, a sua volta, il superamento delle divisioni di ogni genere (di dominio e di subordinazione, tra gruppi sociali, divisioni razziali, divisioni per motivi di sesso, ecc.).

Il CEC ha prestato attenzione, fin dall'inizio, ai problemi dell'umanità e ha preso posizione contro i totalitarismi, il razzismo, l'oppressione economica, le guerre, le armi nucleari, il militarismo; ecc. Si è pronunciato, senza equivoci, a favore dei diritti umani, della vita, della partecipazione effettiva del popolo alla vita politica. Ha dato il suo appoggio alla formazione di democrazie pienamente umane in cui libertà e giustizia devono andare di pari passo. Ha espresso, infine, la sua opzione per i poveri, sia mediante programmi orientati alla liberazione dei paesi del Terzo Mondo, sia con una riflessione teologica molto seria sugli emarginati.

Bibl. ? Cassese M. (ed.), Il consiglio ecumenico della Chiese, perché?, Como, 1983. Congar Y., Dizionario ecumenico, Ed. Cittadella, Assisi, 1974. Pattaro G., Corso di teologia dell'ecumenismo, Brescia, 1985. Ricca P., " Consiglio ecumenico della Chiese ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 179-180. Sartori L., Teologia ecumenica. Saggi, Padova, 1987. Vercruysse Jos E., " Consiglio ecumenico delle Chiese ", in: Dizionario di teologia fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 206-209.

J.J. Tamayo

Consiglio parrocchiale.

Il consiglio parrocchiale è un gruppo di parrocchiani, eletti come rappresentanti della comunità parrocchiale per aiutare il parroco, come corresponsabili, nel ministero parrocchiale. Di solito, sono parrocchiani

impegnati (tra 10 e 25) che si riuniscono periodicamente per analizzare la situazione della parrocchia, favorire la partecipazione di tutti i parrocchiani, e portare avanti la realizzazione del progetto pastorale. Il consiglio parrocchiale è un organismo permanente, rappresentativo, consultivo, di studio e di aiuto al parroco e alla comunità. Le sue principali funzioni stanno nel conoscere la realtà da evangelizzare, programmare l'azione pastorale e verificare quello che è stato programmato e compiuto.

Il consiglio parrocchiale ha, in primo luogo, funzioni di leadership, per evitare il " dirigismo " personalista del parroco (o di chi ne fa le veci), o lo " spontaneismo " di una uguaglianza passiva male intesa. Questa leadership, con il parroco a capo, simboleggia l'obiettivo della comunità, aiuta a prendere decisioni, trasmette informazioni valide ed anima i membri della parrocchia.

In secondo luogo, il consiglio parrocchiale ha funzioni di rappresentanza, in quanto è composto da persone elette dall'assemblea parrocchiale e dai responsabili dei vari comitati o commissioni di pastorale (evangelizzazione, catechesi, liturgia, azione sociale e caritativa, economia, accoglienza, rapporti con le altre comunità, gioventù, ecc.) esistenti nella parrocchia. Fanno parte del consiglio parrocchiale tutti i sacerdoti che ordinariamente lavorano in parrocchia, come anche una rappresentanza delle eventuali religiose che collaborano nei compiti pastorali del luogo. I membri del consiglio devono essere persone dotate di senso critico, di capacità organizzativa, veri rappresentanti dei parrocchiani, vicini ai problemi reali, con una sufficiente preparazione cristiana e sensibili all'evangelizzazione.

In terzo luogo, il consiglio parrocchiale ha funzioni di pianificazione, nel senso di aiutare a rendere concreti gli obiettivi annuali, a distribuire i compiti e a verificare gli incarichi.

Il consiglio si forma quando ci sia in parrocchia un certo spirito comunitario, cioè, quando siano fatti i primi passi per mezzo di alcuni " corsi di sensibilizzazione pastorale " e quando siano sorte alcune commissioni. Comunque, il primo consiglio parrocchiale deve essere transitorio o provvisorio.

Ogni consiglio parrocchiale dovrà elaborare un suo statuto o regolamento, secondo le norme nazionali e diocesane vigenti. Questo statuto dovrà regolare la composizione del consiglio parrocchiale, le nomine, le competenze ed il funzionamento, secondo le dimensioni della parrocchia ed il suo livello di maturità pastorale.

Bibl. ? Aa.Vv., La parrocchia e le sue strutture, Ed. Longhitano Bologna, 1987. Faivre A., I laici alle origini della Chiesa, Ed. Paoline, 1987. Marchesi M., Come amministrare la parrocchia, Ed. dehoniane, Bologna, 1989. Morgante M., La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico, Ed. Paoline, 1985. Ruppi C., La parrocchia comunità di fratelli a servizio dell'uomo, Termoli, 1984.

A. Floristán

Consiglio presbiterale.

La costituzione ed il funzionamento del consiglio presbiterale si trova nei decreti conciliari Christus Dominus (n. 27) , Presbyterorum ordinis (n. 7) e nel " motu proprio " Ecclesiae sanctae (6.9.1966). Il Concilio stabilisce: " Vi sia nel modo più confacente alle circostanze e ai bisogni di oggi, nella forma e secondo norme giuridiche da stabilire ? una commissione o senato di sacerdoti in rappresentanza del Presbiterio, il quale con i suoi consigli possa aiutare efficacemente il Vescovo nel governo della diocesi " (PO 7).Con questa decisione, il Concilio ha restaurato un'istituzione della Chiesa primitiva, in cui i presbiteri formavano un collegio, a modo di senato, per aiutare il vescovo, primo responsabile del ministero diocesano. La necessità del consiglio presbiterale è ovvia nella nostra situazione attuale, in quanto in ogni diocesi è necessario un gruppo ristretto di presbiteri, rappresentanti di tutto il clero, per collaborare col vescovo " nel governo della diocesi ", mediante un dialogo in comune. Così, vengono evitati i personalismi eccessivi del vescovo o del vicario.

Cinque note fondamentali caratterizzano il consiglio presbiterale. In primo luogo, è una isituzione prescritta. Questa prescrizione obbligatoria per diritto ecclesiastico concorda con la natura sacramentale dell'ufficio dei presbiteri che, in forza dell'ordinazione, sono " necessari collaboratori e consiglieri " dei vescovi (PO 7).

In secondo luogo, il consiglio presbiterale è un organismo rappresentativo istituito con la finalità di essere espressione del presbiterio, non come un semplice strumento personale del vescovo. La rappresentatività deve essere qualitativa, non semplicemente numerica. Devono essere rappresentati i vari ministri (parroci, coadiutori, cappellani, ecc.), le zone pastorali, le istruzioni (il capitolo, il seminario, la curia), le " generazioni " sacerdotali (giovani e

vecchi), ed anche le " tendenze " che vi sono nel clero. Il consiglio presbiterale deve rappresentare l'intero presbiterio diocesano in maniera giusta ed efficace. I suoi membri vengono eletti dagli stessi sacerdoti. Il vescovo si riserva di solito la nomina di alcuni componenti.

In terzo luogo, il consiglio presbiterale è un organismo consultivo particolare che promuove il dialogo dei presbiteri con il loro vescovo e dei presbiteri tra di loro. Però, non è un contrappeso democratico alla autorità del vescovo, né una concessione paternalista del vescovo ai presbiteri. La finalità del consiglio presbiterale si compie quando il vescovo ascolta i suoi sacerdoti e consulta il suo consiglio sui " problemi riguardanti le necessità del lavoro pastorale e il bene della diocesi " (PO 7). È con questo senato che viene attualizzata la curia diocesana. Il consiglio presbiterale, tuttavia, non è pienamente democratico, poiché non ha potere legislative né esecutivo, ma agisce come organo consultivo. Però, quando si tratta di fornire informazioni o di pronunciare un parere, tutti i membri devono avere piena libertà di esprimersi.

In quarto luogo, il consiglio presbiterale è cooperatore del vescovo " nel governo della diocesi ". Le competenze di questo senato si riferiscono al campo dell'attività pastorale e al bene della diocesi. A dire il vero, non è facile distinguere il consiglio presbiterale da quello pastorale dal momento che entrambi hanno quasi le stesse finalità. La differenza sta nella loro composizione, poiché nel consiglio pastorale, ci possono essere laici.

Infine, il consiglio presbiterale è un organismo permanente, poiché rappresenta il presbiterio il quale fa parte della struttura costituzionale della diocesi. Questa permanenza è distinta dalla permanenza personale dei membri che la compongono. In " sede vacante ", cessano tutti i membri. Inoltre, possono essere rimossi dal vescovo.

In sintesi: il consiglio presbiterale è un organismo rappresentativo diocesano. Consegue dalla comunione gerarchica tra il vescovo e i presbiteri. È prescritto tassativamente. Ha la funzione consultiva e di dialago con il vescovo " affinché venga promosso nel modo più efficace il bene pastorale della porzione di popolo di Dio a lui (al vescovo) affidata " (CIC 495 § 1).

Bibl. - Aa.Vv., La Chiesa particolare, Bologna, 1985. Aa.Vv., Episcopato, presbiterato, diaconato. Teologia e Diritto Canonico, Ed. Paoline, 1988. Cappellini E. - Coccopalmerio F., Temi pastorali del nuovo Codice, Brescia, 1984. Chiappetta L., Il Codice di Diritto Canonico. Commento

giuridico pastorale, 2 voll., Ed. dehoniane, Napoli, 1988. Morgante M., La Chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico, Ed. Paoline, 1985.

C. Floristán

Consuetudine.

Dal punto di vista del diritto, ma con un chiaro contenuto di morale sociale, la consuetudine è una norma oggettiva di azione aggiunta alla legge scritta. Essa è introdotta dalla stessa comunità con atti ripetuti, e viene legittimata dal legislatore. Se è " ragionevole ", " la consuetudine è ottima interprete delle leggi " (CIC, c. 27).La permanenza delle consuetudini " extra-legali ", cioè, quelle che non toccano l'ambito regolato dalla legge, è ammessa dal Codice di Diritto Canonico come una esigenza, principalmente, del bene sociale dell'uomo.

Nel nostro contesto, ci limitiamo al senso strettamente personale della consuetudine. La consuetudine è una configurazione morale della persona che si aggiunge alle tendenze per cui esse sono indirizzate verso determinate mète morali e rimangono aperte ad un campo sempre più esteso di possibilità storiche della persona. Come principio che fissa la direzione dell'azione, la consuetudine conferisce all'azione una maggiore facilità e duttilità, rendendo la vita morale più facile e più praticabile.

La responsabilità morale non si limita alla sola sfera delle azioni, abbraccia anche la sfera della consuetudine: questa costituisce perfino un livello particolarmente profondo di responsabilità morale.

La genesi della consuetudine dipende strettamente dall'atto, dal fare positivamente qualcosa. Il ripetere continuamente una stessa azione genera nella persona la consuetudine, cioè, la disposizione dinamica che dà alla vita morale nel suo esercizio, in un dato campo, una disinvoltura speciale, una maggiore speditezza e leggerezza. L'agire in un dato modo lascia come sequela un'impronta nella persona. Queste impronte si accumulano ed estendono la loro forza accumulata sul futuro. Compiuto l'atto, qualcosa permane: un'azione chiama un'altra azione. Questa impronta accumulata configura profondamente la personalità morale e l'orienta in forma determinante per l'avvenire. Di qui, procede la responsabilità morale particolarmente profonda che la persona contrae col formarsi delle consuetudini. Nella morale, l'uomo è sempre quello che ha voluto essere.

La consuetudine può essere buona (virtù), o cattiva (vizio). La virtù ed il vizio sono due configurazione reali della persona, ma sono opposte tra di loro; in esse, è compromessa tutta la responsabilità morale del soggetto. Viene così manifestato chiaramente ciò che la persona ha voluto essere, ed è sancita la sua riuscita o la sua sconfitta.

La forza attiva della consuetudine sull'agire morale ha due virtualità contrapposte, tanto nella modalità della virtù quanto in quella del vizio. Può accrescere la moralità degli atti o la può diminuire. C'è uno stimolo della potenza che intensifica la tendenza delle persone, che dà risalto alla loro bontà o cattiveria: " Nessuno merita amore tranne per la virtù che c'è in lui " (San Giovanni della Croce). C'è, però, una forma, generalmente deteriorante, della consuetudine, che inserisce una diminuzione di responsabilità nell'azione morale. Al posto della vivacità e prontezza nell'agire, c'è una specie di letargo morale, di opacità della persona. Questa capacità della consuetudine deriva dalla struttura psico- fisica della persona; mentre diminuisce l'intensità dell'azione libera, diminuisce realmente anche la responsabilità.

Vista sotto l'ottica sociale, la consuetudine è una certa forza di imposizione che tende a dare un determinato grado di omogeneità al gruppo. Però, in nessun modo la morale può essere ridotta, come hanno sostenuto alcuni, alla pressione sociale che subiscono gli individui. La forza di trascinare, elevata al livello morale, propria della società in cui necessariamente vive l'uomo, è un puro equivoco.

Bibl. - Bertola A., " Consuetudine ", in: Enciclopedia Cattolica, IV, Città del Vaticano, 1950, coll. 423-427. Chiavacci E., Teologia morale, 2 voll., Ed. Cittadella, Assisi, 1979. Goffi T. - Piana G., Corso di Morale, 1, Vita nuova in Cristo, Ed. Queriniana, Brescia, 1983. Nanni C., " Costume ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 250-251. Tettamanzi D., Temi di morale fondamentale, Ed. Opera Regalità, Milano, 1975. Valsecchi A. - Rossi L., La norma morale, Ed. Dehoniane, Bologna, 1971.

J. de la Torre

Contemplazione.

Questa è una delle parole che creano confusione nel mondo religioso e cristiano. Per facili tergiversazioni, probabilmente involontarie, e per l'unione esteriore che ha con certe forme di vita (vita contemplativa), questa parola viene intesa in modo diverso nei vari ambienti e dalle varie persone. Cercheremo un chiarimento elementare e rifletteremo su qualche punto della sua problematica piuttosto estesa.

La parola " contemplazione " ha vari sensi, tanto nel linguaggio popolare quanto in quello tecnico. Contemplazione non è una parola biblica, ma greca. Quando si trova qualcosa di simile nell'AT (sapienza) e nel NT (gnosi), si tratta in entrambi i casi di parole provenienti dal greco. In questo senso, " contemplazione " si identifica con teoria contrapposta a prassi. È l'attività della mente riguardo alla conoscenza, non riguardo all'esecuzione o all'opera.

In rapporto con questo senso, è il significato di percezione della realtà divina e di quiete delle potenze in questa percezione perfetta dell'oggetto percepito o approfondito.

Sulla stessa linea, pur essendo una cosa distinta, si trova la contemplazione come gradino o fase propria dell'orazione cristiana: alla fase meditativa (cf Meditazione), caratterizzata dal discorrere, segue quella contemplativa, che è la quiete dinanzi alla verità scoperta durante il compito discorsivo. In quest'ultimo senso, si può dire che la contemplazione è la fase centrale dell'orazione, soprattutto, ma non esclusivamente, dell'orazione silenziosa o personale. Per questo, oggi, molti, invece di parlare di orazione, preferiscono la parola " contemplazione ". Si avrebbe qui la denominazione del tutto (orazione) con la parte (contemplazione) più nobile.

I vari sensi della parola " contemplazione " hanno un rapporto interno che si potrebbe difficilmente negare. Per ciò stesso, in qualsiasi dei suoi significati, anche nel gergo popolare, contemplazione e azione (teoria e prassi) continuano ad essere contrapposta in forma quasi irriconciliabile. È un'opposizione che viene da lontano e sempre con forza. Nemmeno i mistici più sereni furono esenti dal vibrare duri, e probabilmente inesatti, correttivi ad uno dei due termini: l'azione.

I Greci antichi sostenevano che " la contemplazione è il piacere puro, e l'azione è la fatica pura " (H.U. von Balthasar). Questo giudizio era basato in fondo su due tipi di vita, in quanto ognuno di essi accentuava l'uno o l'altro estremo. Non è facile negare che l'atteggiamento greco, entrato massicciamente nel cristianesimo, sia diventato un apprezzamento della

contemplazione a scapito dell'azione. La vita sembrava quasi divisa in buoni e cattivi: i contemplativi e gli attivi.

Quando sorse la teologia del lavoro (M.D. Chenu), la contemplazione fu riportata nel suo giusto mezzo. Gli eccessi che si paterno commettere e che si commisero nell'esaltare l'azione e nel deprezzare la contemplazione, non furono altro che la reazione all'opposizione che ci fu lungo tutta la storia e, a volte, ai litigi di persone non molto avvezze all'esattezza. In qualsiasi forma, era ormai appparso qualcosa nel cristianesimo che avrebbe chiesto d'ora in poi una maggiore moderazione ai contemplativi.

Questa opposizione, che ha una buona parte di autodifesa orgogliosa, è una lotta di galli che deve cessare per il bene di tutti.

Umanamente, bisogna ammettere che ci sono dei temperamenti psicologicamente più dotati per la contemplazione. Entro certi limiti, che servono da princìpi di discernimento, vanno ammessi per la società, come lo sono anche quelli che hanno un altro tipo di temperamento più portato ad accentuare altri elementi. Cristianamente parlando, non dovrebbero esserci difficoltà ad ammettere carismaticamente il dono della contemplazione come dono dello Spirito per il bene della Chiesa intera. Non per questo la Chiesa, Popolo di Dio, dovrebbe sentirsi sottovalutata nelle sue idee e nella sua forma di vita per la presenza questo carisma.

Abbiamo detto che è una cosa normale che ciò avvenga, purché sia entro certi limiti essenziali. Per esempio: è molto difficile che la vita contemplativa, la quale esige giustamente la contemplazione e ritiene necessarie certe strutture appropriate a questo scopo, possa svolgersi nelle strutture medievali in cui si sta tuttora svolgendo.

Non cesserà l'opposizione se non coopereranno le due parti, quella attiva e quella contemplativa. La prima, accettando senz'altro la natura di questo carisma. La seconda, rendendo credibile il suo genere di vita in questo tempo.

Il carisma della contemplazione non si identifica con l'attitudine contemplativa. Il carisma è particolare di alcune persone; l'attitudine è una componente di ogni cristiano, anzi, di ogni uomo. Il carisma accentua in modo radicale ciò che è normale come elemento nella complessità della vita.

Si sta sviluppando la riscoperta dell'attitudine contemplativa, o del fondo contemplativo della persona e del cristiano. È un bene per tutti, perché le atrofie sono sempre negative. L'attitudine contemplativa è quell'attitudine che potenzia i valori dell'ammirazione e della bellezza in tutti gli ambiti. L'attitudine contemplativa è il senso con cui si colgono i valori della festa, del

gioco, dell'umorismo... L'umanità, come anche il cristianesimo, ne avrà sempre bisogno. Senza di essi, si chiude in un volontarismo disperato, che finisce in tragedia.

Ora, se non vogliamo tornare all'antica e dannosa opposizione, dobbiamo stare attenti affinché questa riscoperta non si faccia con l'abbandono o con la trascuratezza della prassi. Se così avvenisse, il guadagno diventerebbe perdita; i beni, come l'ordine, la disciplina, il lavoro, l'impegno, ecc.; declinerebbero sotto la cappa della contemplazione.

Il ricupero dell'attitudine contemplativa deve farsi proprio partendo dalla prassi. Di solito, si pensa che una buona prassi si fa partendo dalla contemplazione (ora et labora). Si pensa molto meno che una buona contemplazione deve essere preceduta da una buona prassi (labora et ora). Eppure, sembra essere questa la strada giusta. È certo che esiste un rapporto reciproco tra i due aspetti, ma all'origine, ci deve essere la prassi.

Sembra che il racconto genesiaco proceda in questo modo: prima, Dio crea. Solo dopo la creazione, viene la contemplazione del creato: " Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona " (Gen 1,31). Anche santa Teresa d'Avila ebbe da affrontare, a modo suo, il problema del rapporto tra contemplazione e azione. Dice alle sue Carmelitane:

" Ma voi mi farete osservare...: che per testimonianza di nostro Signore Gesù Cristo, Maria ha scelto la parte migliore.

Sì, ma ella aveva già fatto l'ufficio di Marta servendo il Signore con lavargli i piedi e asciugarglieli coi suoi capelli " (Settime Mansioni, c. 4, n. 13). Prima Marta, poi Maria. Questo sembra essere il cammino della riconciliazione.

Bibl. - Anonimo, Racconti di un pellegrino russo, Ed. Rusconi, Milano, 1979. Bernard Ch. A., " Contemplazione ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 262-278. Gozzelino G., Al cospetto di Dio. Elementi di teologia spirituale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989. Leclerc E., Cammino di contemplazione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1996. Merton Th., Semi di contemplazione, Ed. Garzanti, Milano, 1991. Raguin Y., Pregare oggi, Ed. dehoniane, Bologna, 1980.

A. Guerra

Conversione.

Abbiamo qui una parola che appartiene al vocabolario cristiano e che si trova difficilmente in un contesto differente. Il linguaggio cristiano studia fino a che punto è bene conservare certe particolarità linguistiche. Infatti la parola conversione, in quanto realtà, è anche una realtà umana.

L'accezione più comune per indicare la conversione è il cambiamento. Convertirsi vuol dire cambiare, distinguersi e agire in maniera diversa. La tonalità di questo cambiamento dipende dall'aggettivo che vi si aggiunge: per esempio, la conversione cristiana.

La conversione implica sempre come primo passo la conoscenza della realtà da convertire. Possiamo dire che implica la conoscenza personale. E la conoscenza personale comprende la padronanza dei complessi meccanismi della persona. Sono pochissimi coloro che conoscono se stessi, e questo rende la conversione pressoché impossibile.

L'espressione " conversione al futuro " è il titolo di un libro di J. Moltmann. È felice pastoralmente, umanamente e teologicamente parlando. Infatti, una delle remore che intaccano la conversione è l'idea che convertirsi significhi guardare e tornare indietro. Invece, non c'è niente di più diverso. Il motivo è, inoltre, facile da capirsi: per quanto orgoglioso sia colui che pensa a convertirsi, guardando sé e la sua vita passata, il miglior rimedio per lui sarà quello di confessare: se voglio cambiare, non è per essere quello che sono stato, non ne vale la pena, ma per essere quello che profondamente desidero di essere.

Abbiamo qui il futuro come chiamata e mèta della conversione. Dio, futuro dell'uomo (E. Schillebeecks), chiama l'uomo da questo futuro a cui lo invita, " dimentico del passato e proteso verso il futuro " (Fil 3,13). " Nessuno va senza difetti finché si vive in questo corpo mortale ", scriveva santa Teresa d'Avila (Seste Mansioni, c. 7, n. 4). Ci sono sempre limiti e possibilità, e su entrambi poggia l'esistenza della conversione.

La storia parla di varie conversioni, dando un'importanza particolare a questa: il passaggio dalla non fede alla fede, dalla vita pagana a quella cristiana. Senza togliere importanza a questo momento della conversione, è logico che avesse un maggior significato nella Chiesa primitiva di quanto ne abbia oggi: allora, il passaggio dal paganesimo al cristianesimo avveniva da parte di persone adulte, almeno psicologicamente. È comprensibile che oggi ci si presti un'attenzione minore) eccetto che si voglia fare uno studio particolare sulla conversione partendo dalla storia delle conversioni o dei convertiti.

Parlare di conversione permanente significa che siamo sempre in atteggiamento di conversione. D'altra parte, però, per non correre il rischio, sempre possibile, di parlare a vanvera, bisognerà forse intendere la conversione come un passo importante (non è l'unico decisivo, ma non è neanche un passo qualsiasi).

La parola " conversione " è una delle parole che si presta di più ad essere fraintesa, appunto perché è istintivo vederla in rapporto unicamente con la persona chiamata alla conversione.

È evidente che la persona non perde mai la sua personalità. Però, le è essenziale la dimensione comunitaria in quanto animale sociale.

Per questo, non si può dare conversione se non viene implicata questa dimensione comunitaria o sociale.

D'altra parte, anche la comunità in quanto tale è chiamata alla conversione. Il Concilio dice che la Chiesa è " santa insieme e sempre bisognosa di purificazione " (LG 8). Prendere sul serio la conversione significa prendere sul serio la dimensione comunitaria della conversione personale e la conversione della comunità ecclesiale e umana che siamo noi. Senza questa dimensione, qualsiasi conversione rimane essenzialmente lacunosa.

Sottoscrivo queste parole che devono essere lette anche in dimensione sociale: " Crediamo di cambiare tanto, e, in realtà, siamo vicini ai nostri più antichi antenati. Le strutture dell'interno umano sono molto più difficili da cambiare di un regime monarchico, o capitalista, o sovietico. Per questo, non ci si preoccupa di questo compito che esige un tempo indefinito e che non riesce mai " (L. Maldonado).

Questa è un'impressione molto diffusa. Già il profeta Geremia scriveva queste parole quasi incredibili: " Cambia forse un Etiope la sua pelle o un leopardo la sua picchiettatura? Allo stesso modo, potrete fare il bene anche voi abituati a fare il male? " (Ger 13,23). E Ossa non esitò a mettere in bocca a JHWH questo giudizio sulla conversione dell'uomo: " Il vostro amore è come una nube del mattino, come la rugiada che all'alba svanisce " (Os 6,4). Si potrebbero con tutta facilità moltiplicare le testimonianze e le esperienze.

Prendere coscienza di questa difficoltà significa vincere l'ingenuità propria e altrui. Significa, d'altra parte, rinunciare a certi schemi moralisti o volontaristi, che generano permanenti e profonde frustrazioni.

Tuttavia, l'AT (Ez 18,32) e il NT (Mc 1,15 e par.), invitano alla conversione in modo chiaro e deciso. D'altra parte, la parte interiore

dell'uomo fa lo stesso. Tanto l'esperienza religiosa della rivelazione, come i desideri insoddisfatti dell'uomo sono la miglior prova e garanzia della possibilità di cambiare.

Può darsi che l'uomo cambi poco, molto poco. Però, le possibilità che si presentano all'uomo sono immense. Per questo, una piccola conversione, un leggero cambiamento, sarebbero già molto nelle persone e nelle comunità (della Chiesa e del mondo). Si può aspirare a questo e darsi da fare per questo.

Ciò nonostante, il cristiano dovrà sempre essere convinto che lo sforzo umano, pur imprescindibile, non deve diventare volontarismo: questo è uno dei peggiori nemici della conversione vera e duratura. Deve invece sentirsi ponrato a pregare con l'autore delle Lamentazioni: " Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo " (Lam 5,21).

Bibl. - Bastianel S., " Conversione ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 145-159. Goffi T., " Conversione ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 288-294. Mouroux J., Senso cristiano dell'uomo, Ed. Morcelliana, Brescia, 1961. Rabut O.A., Onestà nella fede, Ed. Morcelliana, Brescia, 1968. Ratzinger J., Introduzione al Cristianesimo, Ed. Queriniana, Brescia, 1969. Schnackenburg R., Messaggio morale del Nuovo Testamento, Ed. Paoline, Alba, .

A. Guerra

Corpo di Cristo.

La grande affermazione di san Paolo riguardo alla Chiesa è che essa è il corpo di Cristo. Partendo da questa metafora del corpo, san Paolo intende la Chieste la vita dei credenti nel corpo ecclesiale. Nella lettera ai cristiani di Roma, Paolo li esorta a conservare l'unità, e nel fare questo, ricorda loro questa idea: " Come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo " (Rm 12,4-5). La stessa idea è svolta nella prima lettera ai Corinzi, quando Paolo esorta i cedenti alla solidarietà nella partecipazione all'Eucaristia (1 Cor 10,16-17). L'insegnamento è ancora più chiaro al capitolo 12, dove san Paolo raccomanda ai Corinzi di osservare il buon ordine e l'armonia nelle assemblee (1 Cor 12,12-13; cf 14-20.20-25.27). Nella lettera agli Efesini, san Paolo afferma che Dio ha costituito

Cristo " capo della Chiesa, la quale è il suo corpo " (Ef 1,23). C'è, però, da chiedersi: in ordine a che cosa Paolo fa questa affermazione? Lo fa per parlare della riconciliazione tra pagani ed Ebrei " in un solo corpo " (Ef 2,16). Lo fa per parlare della sorte toccata ai pagani, di essere stati " chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo " (Ef 3,6). Lo fa per parlare dell'unità dei cristiani in " un solo corpo, un solo Spirito " (Ef 4,4) e del corretto ordine di tutti i membri della Chiesa " al fine di edificare il corpo di Cristo " (Ef 4, 12-16). Per questo, quando l'autore della lettera agli Efesini esorta i cristiani ad avere buoni rapporti coi familiari, ricorda loro Cristo " capo della Chiesa..., salvatore del suo corpo " (Ef 5,23). Infine, nella lettera ai Colossesi, l'idea di Cristo, " capo del corpo, cioè della Chiesa " (Col 1,16), si pone in relazione stretta con la permanenza dei cristiani in una sola fede (Col 1,23), col patire per gli altri (Col 1,24), con l'unione fra tutti i cristiani, superando pratiche estranee (Col 2,16-19), e con la pace che deve regnare fra tutti , " perché ad essa siete stati chiamat in un solo corpo " (Col 3,15).

Tutto ciò significa che i testi che si riferiscono alla teologia del corpo di Cristo sono testi di esortazione, in cui si ricorda ai cristiani i loro doveri ed obblighi, affinché rimangano nella fede, nell'unità, nell'impegno cristiano. Pertanto, non si tratta di testi puramente dottrinali, in cui si espone una teoria astratta sulla Chiesa.

D'altra parte, sembra abbastanza chiaro che Paolo abbia preso la metafora del corno dalla letteratura del suo tempo, sia latina che greca. Ora, in quella letteratura, si voleva esprimere, con la metafora del corpo, l'unità, l'ordine e l'armonia che dovevano regnare tra tutti i cittadini. Pertanto, la metafora del corpo vuole esprimere Qualcosa di molto concreto. Si riferisce ai rapporti di alcuni credenti con altri. Vuol dire che nella Chiesa, ogni membro ha il suo compito ed il suo carisma, ma in modo che tutti devono guardare al bene degli altri.

La teologia della Chiesa come corpo di Cristo fu svolta soprattutto da Pio XII, nell'enciclica Mystici Corporis (anno 1943). Con questa teologia, si intendeva superare l'idea della Chiesa come pura società esterna e visibile, prescindendo dalla sua natura profonda che è di ordine mistico e spirituale. Nello stesso senso, il Concilio Vaticano II espone anch'esso la ricca teologia ecclesiale del corpo di Cristo (LG 7) per dedurne che la Chiesa è ad un tempo visibile e spirituale, di modo che la sua natura profonda non si può ridurre al solo concetto di società perfetta (LG 8), ma il suo destino nel mondo è lo

stesso di quello di Cristo, suo capo: " Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza " (LG 8). In questo modo, si poneva fine al trionfalismo ecclesiale, e veniva aperto il cammino ad una ecclesiologia più evangelica e più radicata nelle realtà terrestri.

Tuttavia, proprio quando Pio XII pubblicava la sua enciclica sul Corpo di Cristo, la teologia cominciava ad orientarsi verso un altro cammino che sembrava più fecondo: quello della Chiesa come Popolo di Dio. Di fatto, fu questa dimensione che prevalse nel Concilio Vaticano II (LG 9 ss).

Bibl. - Congar Y., Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione, Ed. Queriniana, Brescia, 1976. Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995. Lubac H. De, Meditazione sulla Chiesa, Ed. Paoline, Milano, , pp. 153-162. Ratzinger J., Il nuovo Popolo di Dio, Brescia, 1971. Schlier H., Corpo di Cristo, in: Aa.Vv., Mysterium Salutis, 7, Ed. Queriniana, Brescia, 1972, pp. 185- 191.

J.M. Castillo

Correnti psicologiche.

Se si considera lo sviluppo della psicologia, non si può parlare di una scienza unitaria in continua evoluzione. Si danno piuttosto alcuni livelli in ognuno dei quali permane la tendenza a formare rigidamente delle scuole che respingono qualsiasi evoluzione successiva. Si può parlare di quattro correnti principali, che appaiono oggi sovrapposte.

1. Il behaviorismo (teoria dei comportamenti). Possiamo indicare come data di nascita della psicologia scientifica l'anno 1879, quando W. Wundt fondò a Lipsia il primo Istituto di psicologia sperimentale. Mentre in Germania la psicologia continuava ad essere contrassegnata dalle sue origini filosofiche, in Russia ed in America andava imponendosi una psicologia orientata verso i metodi delle scienze naturali. Con I. P. Pavlov (1849-1936), cominciano in Russia le ricerche sperimentali. Quasi nello stesso tempo, in America, J.B. Watson (1878-1956), fondatore del behaviorismo, giunse a risultati simili. Il behaviorismo vuole essere oggettivo. Ignora i fenomeni interni, perché sono soggettivi e perciò poco affidabili. Egli privilegia il

comportamento che si può osservare. L'uomo è prima un foglio di carta in bianco, e, mediante una serie di stimoli, viene formato, condizionato.

Uno sviluppo della teoria classica del condizionamento è la teoria del rinforzo di E.L. Thorndike e di B.F. Skinner. Col rinforzo costante di un comportamento provato (ricompensa per un'azione desiderata o castigo per una non desiderata), si porta un animale ed anche un uomo ad un nuovo comportamento.

Nella prima metà del secolo XX, questa tendenza dominò la psicologia americana.

2. La psicanalisi. Inizialmente, con più dissensi che consensi, si sviluppò una tendenza elaborata da medici e che ebbe per questo uno scarso contatto con gli psicologi. L'inizio della psicanalisi per opera di Freud (1856-1939) suole situarsi nel 1900, data di pubblicazione di Interpretazione dei sogni.

Freud trascura il comportamento. L'interesse sta esclusivamente nel vissuto interiore, partecipato verbalmente. Si osserva che l'uomo è in gran parte determinato da processi inconsci che occorre decifrare e rendere consci. Si ha qui un'immagine dell'uomo tetra e pessimista, in quanto Freud si occupa soprattutto di processi psichici morbosi. L'uomo è visto come un essere distruttivo e aggressivo, mosso da impulsi che vanno indeboliti e canalizzati, affinché sorga una cultura umana e affinché sia possibile la convivenza umana.

Per gli psicanalisti ortodossi, Freud era un'autorità intoccabile. Altri criticarono le sue teorie ed ipotesi e le modificarono notevolmente. Tra i dissidenti, vanno ricordati A. Adler (1870-1937) e C.G. Jung (1876- 1961) che diedero origine a nuovi indirizzi. Negli Stati Uniti, si sono formati numerosi centri di ricerche con l'intento di sviluppare la psicologia dell'Io (H. Hartmann), come anche le implicanze sociali della psicanalisi (E.H. Erikson). È sorta così un'immagine più positiva dell'uomo ed è stata preparata la strada al cambiamento umanista successivo.

3. Psicologia umanista. Ricordiamo gli indirizzi più importanti di questo movimento: la psicologia della Gestalt = forma, configurazione (F. Perls), l'evoluzione della psicanalisi (C.G. Jung, R. Assagioli, W. Reich, K. Horney, E. Fromm, la logoterapia (V. Frankl), come anche una serie di orientamenti e di personalità tra cui spicca C.R. Rogers (1902-1987): questi, negli anni '40, cominciò a sviluppare una psicoterapia orientata in senso psicologico.

Questo orientamento è caratterizzato da un'immagine dell'uomo più positiva, che accentua Libertà umana e la tendenza all'autorealizzazione, alla

creatività, alla crescita, al senso... Queste idee incontrarono improvvisamente negli anni '50 una vasta eco e diventarono un movimento. A. Maslow (1908-1970) fu colui che diede al movimento la qualifica di umanista, formando una terza forza, oltre alle due correnti fino allora dominanti.

Sono tecniche importanti lo psicodramma di J.L. Moreno (1889-1974), la terapia gestaltica di F. Perls (1893-1970), e varie terapie creative. Si dà una maggiore importanza alle terapie corporali: M.F. Alexander, I. Rolf, M. Feldenkreis, A. Löven.

4. Psicologia transpersonale. La sua origine può essere fissata al 1966. In essa, si studiano esperienze in cui si dà un ampliamento della coscienza, al di là dei limiti abituali dell'Io e dei limiti di tempo e di spazio. La grande varietà di esperienze appare come una selva confusa, ma in fondo, si ha una linea unitaria.

Una fonte importante è la parapsicologia. Si possono distinguere i seguenti fenomeni: la telepatìa o trasmissione di pensiero senza ricorrere ai mezzi conosciuti; la pre-cognizione, o conoscenza previa di avvenimenti futuri; la chiaroveggenza, o percezione di oggetti o persone distanti; la psicocinesi, o influenza diretta, non meccanica, su sistemi materiali.

Nella tradizione europea, sono fonti importanti vari sistemi esoterici, come l'antroposofia di R. Steiner e Gurdjeff; la psicosintesi di R. Assagioli; la terapia iniziatica di K. Dürckheim.

Il pensiero orientale è un'altra fonte essenziale: il Vedanta indiano, il tantrismo e il buddismo, come anche autori recenti: Aurobindo, Ramakrishna, Krishnamurti, Baghwan Shree Rajneesh, ecc.; il taoismo cinese, il buddismo giapponese e le varie tecniche, come lo Yoga, la meditazione Zen, il Vipasana, la meditazione in movimento (Tai chi), l'autodifesa spirituale (Aikido).

È una corrente che si trova tuttora in fase di sperimentazione.

Bibl. - Aa.Vv., Psicologia, Ed. Zanichelli, Bologna, 21991. Arnold W. - Eysenck H.J. - Meili R. (a cura di), Dizionario di Psicologia, Ed. Paoline, Roma, 1975. DACO P., Che cos'è la psicologia, Ed. Rizzoli, Milano, . Ronco A., Introduzione alla psicologia, I. Psicologia dinamica; II, Conoscenza e apprendimento, LAS, Roma, 1991-1994. Sillamy N., Dizionario di psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1995.

F.J. Calvo

Coscienza.

La parola coscienza fu inventata dai Greci e fu tradotta in latino da Cicerone, e di qui, passò nelle altre lingue moderne occidentali, ad eccezione del tedesco. Significa: scienza con; è la consapevolezza che uno ha di se e dei suoi atti. Scienza, secondo i Greci, è una conoscenza certa di qualcosa mediante le sui cause. Come esiste una scienza delle cose, esiste anche una scienza di cio che devo fare. I vangeli non usano il termine coscienza. In compenso, Paolo lo usa una cinquantina di volte. Però, per Paolo, il termine non significa, come per i Greci, soltanto quello che devo fare tenendo presente quello che suole accadere a seconda che io faccia questa o quest'altra cosa (fenomeno naturale della ripetizione), ma anello che il Dio attivo della Bibbia, da Abramo fino a Gesù Cristo, vuole che io faccia (volontà storica di Dio).

La coscienza è un giudizio su ciò che devo o non devo fare, qui e adesso. L'uomo tende spontaneamente a fare il bene e a evitare il male. Grazie alla scienza e all'esperienza morale, l'uomo, alle volte con difficoltà gravi, va scoprendo ciò che è bene e ciò che è male, cioè, ciò che favorisce la dignità della persona umana e ciò che la pregiudica. Mediante la casistica morale, l'uomo può, e così ha fatto in determinate epoche, compiere una specie di ginnastica morale, per risolvere certi casi morali ipotetici. Con la coscienza, l'uomo si interroga personalmente ed esistenzialmente su ciò che deve fare in un determinato momento e in circostanze concrete.

La psicologia del profondo ha messo in rilievo che sotto il giudizio della coscienza c'e l'inconscio, che in certo modo può condizionare il giudizio morale, sebbene non lo possa totalmente eliminare. La sociologia ha fatto vedere l'importanza dei condizionamenti sociali della coscienza, che in Alcuni casi può trasformarsi in una semplice eco della società. Comunque, il passaggio dalla coscienza individuale a quella sociale suppone un vero salto di qualità e la comparsa di un vero valore aggiunto, soprattutto se si realizza all'interno di autentiche comunità in cui l'io è rispettato dal gruppo ed in cui si condivide in maniera critica l'esistenza dei valori in questione e il ruolo delle circostanze. Per i credenti, la coscienza morale, oltre ad essere un'interpellazione dell'uomo e dei valori implicati dalla dignità della persona umana, è in un certo modo la voce di Dio che ci parla attraverso la parte

migliore di noi stessi, attraverso quanti ci circondano e, specialmente per i cristiani, attraverso la Parola di Dio nella Bibbia.

Bibl. - Caffarra C., Indicazioni per la formazione della coscienza morale, in: " Rivista del Clero italiana ", 57 (1976), 598-603. Giorda L. - Cimmino R., La coscienza nel pensiero moderno e contemporaneo, Roma, 1978. Privitera S. (a cura di), La coscienza, Ed. dehoniane, Bologna, 1986. Schüller B., L'uomo veramente uomo. La dimensione teologica dell'etica nella dimensione etica dell'uomo, Edi Oftes, Palermo, 1987. Valsecchi A. - Privitera S., " Coscienza ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., .

A. Hortelano

Cosmovisione.

Il termine cosmovisione è un neologismo che traduce letteralmente il vocabolo tedesco Weltanschauung, che si può tradurre anche con l'espressione concezione del mondo. Si tratta di una visuale caratteristica del romanticismo tedesco. Si ha qui un atteggiamento di rottura con un freddo ed escludente razionalismo astratto ed universale. Pensiamo in base al linguaggio (J.G. Herder, W. von Humboldt), e questo è emozionale, originariamente poetico, pregno di un impulso creatore della natura, di segni mitici dallo slancio divino. La fredda ragione analitica non è tutto né la cosa ultima. C'è un modo di conoscere intuitivo (secondo Schelling, l'Assoluto si intuisce " come una pistolettata "), per simpatia (S. Tommaso d'Aquino aveva parlato già di " conoscenza per connaturalità affettiva "). Si tratta di una prospettiva in cui ciò che importa è il valore, la dignità, la creatività, la libertà intesa come possibilità e dovere di essere di più, di compiere un destino divino. La parola " cosmovisione " indica e deve essere riferita a questo mondo di idee, a questo clima spirituale.

Cosmovisione significa, in parte, percezione del mondo nel suo complesso, di tutta la realtà. Pertanto, è riferita anche alle questioni ultime, alle domande radicali, al senso dell'esistenza, al problema della causa o ragione ultima e a quello della mèta finale della nostra realtà e del nostro ambiente. (Dicendo che la cosmovisione è riferita a questi interrogativi, non intendiamo supporre che la risposta sia sempre positiva: l'ateismo ed il fenomenismo sono anch'essi concezioni del mondo).

Ma di che tipo di percezione si tratta? (a cosmovisione può presentarsi (essere vissuta) con pretese filosofico-metafisiche o addirittura su un piano antropologico o con accentuazioni prevalentemente etiche; può avere il carattere di ideologia religiosa, in quanto può rispondere ad una fede e poggiare su di essa.

W. Dilthey distingue (stando al contenuto) tre tipi di concezioni del mondo: il naturalismo (materialista o fenomenico-positivista); l'idealismo della libertà (conflitto morale e percezione dell'attività volitiva); l'idealismo oggettivo (tendenza a trasformare tutta la realtà in essere e in valori trascendentali che si manifestano nelle realtà del mondo). Però, questo sistema non esaurisce il campo delle cosmovisioni che si danno realmente tra gli esseri umani. La cosmovisione teologico- religiosa, che contempla il mondo come creazione di Dio, non si riduce all'idealismo oggettivo, anche se questo, per esempio in Hegel, sembra imparentarsi con essa e pretenda addirittura di superarla.

Secondo Dilthey, di fronte ai vari sistemi perituri, sta l'attitudine radicale dell'uomo che non è permanenza estatica, ma è vita (dialettica di vita e storia che si includono reciprocamente). L'intelligenza esiste come realtà negli atti vitali degli uomini che comprendono anche volontà e sentimenti; esiste all'interno della totalità della natura umana.

Questo ci introduce in un aspetto molto interessante della problematica che si pone attorno al concetto di cosmovisione. Né la scienza empirico-matematica né una filosofia che pretenda equipararsi con tutta rigorosità ad essa (una " filosofia come scienza stretta ", a cui aspirava E. Husserl), possono riuscire a colmare l'ambito di percezione della realtà di cui ha bisogno l'uomo per vivere. Per questo, l'uomo è un essere di credenze e di speranze, di amori e di emozioni, che non devono cedere incondizionatamente di fronte all'imperialismo della " ragione raziocinante ", e tanto meno devono abbandonarsi acriticamente alla mercé di un irrazionalismo tempestoso e caotico. Occorre mantenere una dialettica tra ragione e vita, tra intelletto e spirito. In questo equilibrio, occupa un posto importante il senso etico (lo si chiami intuizione di valori o giudizio nel senso della terza critica di Kant). La vita (anche quella intellettuale) dell'uomo è sempre inquadrata in una cosmovisione che non si può ridurre a pura scienza né a pura filosofia. T.S. Kuhn ha messo in evidenza che nemmeno lo sviluppo delle scienze è questione di pura scienza, ma si opera con "

paradigmi " nella cui invenzione e conservazione intervengono elementi di cosmovisione. Per questo, l'avanzata delle scienze non è lineare e ininterrotta.

Bibl. - Aa.Vv., Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei, Ed. Massimo, Milano, 1983. Berghin-Rosé G., Elementi di filosofia, III, Cosmologia, Ed. Marietti, Torino, 1949. Copleston F., Storia della filosofia, VII, Ed. Paideia, Brescia, 1982. Jüngel E., Dio mistero del mondo, Ed. Queriniana, Brescia, 1982. Magnino B., Romanticismo e cristianesimo, 3 voll., Ed. Morcelliana, Brescia, 1962-1963. Panteghini G., Il mondo materiale nel piano della salvezza, Roma, 1968. Vanni- Rovighi S., Istituzioni di filosofia, Ed. La Scuola, Brescia, 1982.

J.M. Díez-Alegría

Costituzione.

Possiamo definire la costituzione come il progetto politico fondamentale condiviso da un popolo in un dato tempo della sua storia. Si tratta di un complesso di norme fondamentali, difficilmente riformabile, che regolano l'organizzazione e l'esercizio del potere, come anche i diritti e i doveri dei gruppi e dei singoli.

Quantunque, in linea di principio, qualsiasi Stato possa avere una costituzione, tuttavia, si è soliti riservare il nome di governo costituzionale ai governi democratici. Soprattutto nel passato, molte costituzioni erano una concessione " graziosa " dei monarchi al popolo. Oppure erano frutto di un negoziato fra le due parti. Però, come erano allora, né le costituzioni elargite né le costituzioni patteggiate rispondevano veramente a ciò che è una costituzione, perché non riconoscevano la sovranità popolare. Si può parlare di costituzione solo quando è lo stesso popolo che la stabilisce mediante i suoi legittimi rappresentanti e la sancisce poi con il suo voto in un referendum.

Inizialmente, le costituzioni erano dichiarazioni di carattere programmatico prive di valore giuridico per cui raramente i loro princìpi riuscivano a tradursi in realtà concrete. Loewenstein le chiamava " costituzioni semantiche ". Oggi, invece, è logico ritenere come norme giuridiche i princìpi costituzionali, ed anche della massima importanza, in modo tale che qualsiasi legge contraria ad essi è una legge invalida.

Il procedimento per riformare la costituzione deve essere più complesso di quello che occorre per le leggi ordinarie. Se una costituzione potesse essere modificata con una semplice maggioranza parlamentare, sarebbe esposta alla manipolazione dei partiti che si succedono al governo. Questo sarebbe un mettere la costituzione a servizio dei governanti, mentre sono essi che devono essere sottomessi ad essa. Tuttavia, si deve evitare il pericolo opposto: rendere il cambiamento della costituzione così difficile che questa diventi presto non adattata alle necessità della società. Di fatto, tutte le costituzioni che riescono a durare molti anni ottengono questo risultato appunto perché vengono modificate. Pensiamo, per esempio, alla costituzione degli Stati Uniti e ai suoi numerosi emendamenti.

La Spagna, dopo la Francia, è il paese europeo che ha avuto il maggior numero di costituzioni (undici, dal 1808). La pretesa dei partiti di cambiare in precetti costituzionali vari punti dei loro programmi ebbe per risultato che ogni cambiamento di governo portò con sé un cambiamento di costituzione. Questa instabilità del testo costituzionale e le sbandate che ha subìto hanno contribuito, non c'è dubbio, a far sì che gli Spagnoli non abbiano un grande attaccamento alla loro costituzione, come si può costatare, invece, in altri paesi.

La costituzione attuale, invece, fu il risultato del consenso tra le varie forze politiche. Di fatto, il suo testo fu approvato in un referendum del 6 Dicembre 1978 con l'87,78% di voti. Soltanto il 7,38% votarono contro. Vi fu, tuttavia, una astensione del 32,89% concentrata, soprattutto, nei Paesi Baschi, come aveva chiesto il PNV. Ciò nonostante, il negoziato successivo sullo Statuto di Autonomia indusse il PNV e vasti settori della società basca ad accettare la costituzione.

Naturalmente, la ricerca di consenso tra gruppi le cui posizioni erano molto distanti costrinse all'uso di alcune formulazioni ambigue che non fecero altro che ritardare lo scontro al tempo in cui un punto in questione aveva da essere chiarito per la corrispondente legge organica. Ciò nonostante, fu un metodo indovinato, e riuscirà indubbiamente a dare stabilità al sistema democratico.

D'altra parte, la mancanza di appartenenza della nostra costituzione a una ideologia concreta non significa neutralismo e, meno ancora, indifferenza. La costituzione ha sancito la democrazia politica, con una divisione di poteri non solo organica, ma anche territoriale, e contiene alcune anticipazioni di democrazia sociale. L'elenco di diritti umani proclamati dalla costituzione

spagnola, oltre ad essere più numeroso di quelli delle dichiarazioni classiche, arricchisce la sua portata con prospettive economiche. Proclama la non confessionalità dello Stato, la libertà religiosa, ecc.

La Costituzione spagnola, propugnando come " valori superiori del suo ordinamento " la libertà, la giustizia, l'uguaglianza e il pluralismo politico (art. 1.1), come anche riconoscendo l'esistenza di un diritto che non ha la sua origine nella legge (art. 103.1), presuppone l'esistenza di alcuni valori che appartengono ad un piano superiore e che vanno rispettati per il buon andamento legale. Mentre il positivismo giuridico afferma che le leggi sono giuste per il fatto di essere leggi, la Costituzione spagnola afferma che le leggi, per essere tali, devono essere giuste. Il fondamento di questi valori superiori rappresenta, nelle società pluraliste un problema di difficile soluzione per la teoria giuridica. Trattandosi di uno Stato non confessionale, non si può ricorrere alla morale cristiana. La via del diritto naturale non sembra permettere oggi troppi consensi. Così, il cammino più indovinato è forse quello dell'etica civile.

Bibl. - D.D., " Costituzione ", in: Enciclopedia Italiana, Treccani, XI, 1931, pp. 653-656. Mancini P., " Costituzione ", in: Enciclopedia Filosofica, I, Venezia-Roma, 1957, coll. 1297-1298. Zaccaria da san Mauro, " Costituzione ", in: Enciclopedia Cattolica, IV, Città del Vaticano, coll. 779-781.

L. González-Carvajal

Creatività.

La creatività è quell'attività che consiste in una forma speciale di risolvere i problemi. La sua caratteristica è la novità, la mancanza di convenzionalismo, la costanza e lo sforzo per raggiungere una soluzione.

Nel processo creativo, si è soliti distinguere quattro fasi. Generalmente, queste sono chiamate: preparazione, incubazione o maturazione, illuminazione, verifica. Nella prima fase, il soggetto si tuffa nella conoscenza profonda del problema. L'incubazione è il periodo in cui lavora l'inconscio stimolando associazioni impreviste. In questa fase, avvengono trasferente di ogni genere e strutturazioni flessibili.

Una volta che si è compiuto questo compito di germinazione, emerge l'illuminazione, l'ispirazione che si presenta immediatamente al soggetto e

che costituisce la chiave di soluzione del problema. Infine, l'ultimo passo è la verifica in cui viene convalidato il valore di adattamento della soluzione. All'interno della ricerca sulla creatività, sono stati esaminati i rapporti esistenti tra la creatività e la personalità. Sono state riscontrate varie caratteristiche centrali fermamente stabili nei soggetti creativi. Tra queste, spiccano: una forte valorizzazione delle qualità estetiche nell'esperienza, interessi molto vasti, una forte attrattiva per le cose complesse, una buona dose di energia, indipendenza di giudizio, autonomia, intuizione, fiducia di sé, capacità di risolvere le antinomie, di conciliare aspetti a prima vista contrastanti o conflittuali nella propria autoconcezione, e, infine, un forse senso dell'Io come creativo.

In quanto ai rapporti esistenti tra la creatività e l'intelletto, Guilford indica l'indipendenza tra le due realtà, in quanto si riscontra una correlazione debole o moderata nei differenti punteggi ottenuti nei tests di intelletto e di scale creative. I risultati portano alla conclusione che, quantunque i soggetti creativi posseggano generalmente una buona intelligenza, non sempre le persone intelligenti sono creative.

Altre varianti in rapporto con la creatività sono: la motivazione, il funzionamento conoscitivo, l'aggressività, la fiducia di sé, la duttilità.

Bibl. - Beaudot A., Il problema della creatività nella scuola, Ed. SEI, Torino, 1974. Fattori M., Creatività ed educazione, Ed. Laterza, Bari, 1968. Mencarelli M., Creatività, Ed. La Scuola, Brescia, 1976. Pellerey M., " Creatività ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 183-184. Póla_ek K., " Creatività ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 251-253.

M. N. Lamarca

Creazione.

La creazione, oltre ad essere un dogma fondamentale della fede cristiana, è anche la risposta più ragionevole alla sempiterna domanda: perché esiste l'essere e non il nulla? Ordinariamente, sono state date due risposte estremiste: il dualismo e il panteismo. Il dualismo ammette due fonti di essere: la fonte buona e la fonte cattiva. L'esistenza sarà sempre un conflitto tra il Bene ed il Male, intesi come due fronti di battaglia agguerriti ed

autonomi. Il pantesimo intende la realtà come una cosa unica dal cui seno emergono gli esseri, ora in un modo ciclico, ora in una forma evolutiva.

Il dogma creazionista, di fronte al dualismo, significa: tutto ha origine da Dio; in quanto tale, tutto è buono. Di fronte al panteismo, il dogma afferma: Dio trascende infinitamente il mondo; questo possiede una realtà propria, distinta da quella di Dio. La dignità degli esseri mondani è così al riparo sia dal pessimismo dualista che dall'illusorio ottimismo panteista. Contro il panteismo, si respinge la valorizzazione del mondo come bene assoluto. Contro il dualismo, si rifiuta la svalutazione del mondo materiale come male assoluto. In una parola: secondo la fede nella creazione, il mondo è un valore, ma relativo.

L'originalità della fede giudeo-cristiana si rende evidente quando notiamo che non esiste un termine, fuori dal linguaggio biblico, per esprimere questa realtà. È perché non si tratta soltanto delle origini, ma della natura del reale, della sua essenza ontologica. L'affermazione di fede mette in rilievo che la condizione propria del reale è la sua creaturalità.

Le conseguenze di questa affermazione di fede, sottolinea J.L. Ruiz de la Peña, sono state trascendentali. Così, è pacifico riconoscere un nesso tra la fede nella creazione e la nascita della civiltà tecnicoscientifica. Questa non è sorta nell'area geografica delle grandi culture antiche (India, Cina...) come, in linea di principio, ci si potrebbe aspettare, ma nell'occidente evangelizzato. È stata la fede nella creazione che, opponendosi alla divinizzazione del cosmo (propria delle religioni naturaliste e panteistiche), ha fatto sì che l'uomo perdesse nei riguardi del mondo quel rispetto sacro che gli impediva di manipolarlo e di dominarlo. L'uomo era vissuto in un mondo incantato; aveva sopportato l'attrazione magnetica di forze cosmiche le quali, nella loro grandezza, si rivelavano a lui come teofanie e lo tenevano schiavo. La natura aveva soggiogato l'uomo. La dottrina della creazione rompe questo incanto malsano: la realtà sdivinizzata viene sdemonizzata; il mondo è mondano, non è divino. L'uomo lo può cogliere come maneggiabile e dominabile, non come intangibile e inviolabile.

Però, nell'idea cristiana della creazione, Dio non è soltanto all'inizio, ma anche alla fine. Dio non è solo causa efficiente: è anche la causa finale; è Colui che attrae la creazione e la muove suscitando in essa una dinamica incessante di auto-trascendimento. Questa visuale della creazione supera i limiti fissisti che una certa lettura del dogma giudeo- cristiano aveva messo in contrasto col concetto moderno di evoluzione. Comunque, non si può

affermare che evoluzione e creazione siano antagoniste. Nessuno, per esempio, come osserva Brunner, sarà costretto a dichiarare incompatibile l'analisi chimica di una tela dipinta col giudizio estetico del dipinto sulla tela. Ora, come il giudizio estetico non nega l'analisi chimica, così l'affermazione di fede non nega il valore della descrizione scientifica, e questa non può negare legittimamente il valore metafisico di quella. La creazione, scrive Brunner, costituisce il fondo invisibile dell'evoluzione; l'evoluzione appare come il primo piano visibile della creazione.

La grande difficoltà nell'approfondire il dogma della creazione è la libertà di Dio nel creare: Dio ha bisogno di creare altri esseri, dipendenti da lui, per ovviare alla sua solitudine? La risposta cristiana è decisa: in Dio, non c'è solitudine. In Dio, c'è vita: tre persone che comunicano tra di loro, che vivono una vita intensa ed una comunione infinita. E questa triplice personalità non impedisce l'unità e l'unicità di Dio. Per questo, l'atto di creare non è comandato da nessuna necessità vitale di Dio, come accade, invece, nelle teogonie pagane. Giove e Prometeo, il dio e l'uomo della metafisica greca, sono grandezze antinomiche che si affrontano ostilmente. Per Prometeo, il fatto di dipendere da Giove comporta l'alienazione del proprio essere. Il modello biblico del rapporto Dio-uomo non è affatto così. JHWH non è Giove; non è il dio geloso delle sue prerogative, ma è il Dio dell'alleanza. Adamo non è Prometeo; non è il rivale di Dio, ma la sua immagine. La dipendenza dal Creatore non comporta la schiavitù della creatura, ma la sua liberazione. L'attività della creatura non è un attentato contro l'opera del Creatore, ma è un prolungamento di quest'opera, prevista e voluta dallo stesso Creatore. Immaginare, dunque, la creatività umana come una profilassi contro la creatività divina ha come conseguenza una colossale mistificazione di entrambe.

Il nesso tra il dogma della creazione e la dinamica dell'industria e della tecnica è così stretto, che l'ecologia moderna ritiene il cristianesimo la causa ultima del disastro che minaccia la natura con questo soprannaturale che addirittura innalza l'uomo a " immagine di Dio ". Per questo, alcuni scienziati, come J.W. Forrester, hanno affermato che, dal momento che le radici delle nostre difficoltà sono profondamente religiose (il cristianesimo è giunto a dichiarare esplicitamente che è volontà di Dio che l'uomo sfrutti la natura a suo vantaggio), il rimedio non può essere se non essenzialmente religioso.

Comunque, dobbiamo riconoscere che la teologia è arrivata tardi al nocciolo del problema. Il suo atteggiamento credulone di fronte all'accelerazione del progresso, come se con ciò sacralizzasse il nuovo mostro che dominava la scena del mondo, ha impedito che si facesse un giusto uso dei propri freni comportati dal dogma della creazione. Per questo, molti teologi hanno guardato indietro verso la vecchia Scrittura per riscoprire in essa tracce di questi freni. Così, in Lv 25,2-5 la prescrizione di non coltivare la terra ogni sette anni rivelerebbe una tecnica di conservazione del suolo. In Es 23,12 gli animali sarebbero esonerati dalla schiavitù imposta ad essi dall'uomo. In Dt 20,19 ss, si imprecherebbe contro le conseguenze della deforestazione. Infine, Os 4,1-3 anticiperebbe i risultati nefasti del dramma ecologico nella biosfera.

Senza arrivare ad una lettura fondamentalista della Bibbia, bastano questi esempi per capire che la dinamica del progresso non è autonoma, ma va sottoposta a leggi di convivenza e di benestare, superiori a quelle che dominano nell'interiorità del proprio processo. Oggi, gli uomini di scienza sono allarmati per il " boomerang " provocato dai loro " giocattoli " tecnici. Da tutte le parti, si alzano voci che esigono un consenso etico superiore alle ricerche robotiche di una scienza e di una tecnica che si sono rese indipendenti dalla ragione e soprattutto dal cuore umano.

Riflettendo sui primi testi del dogma della creazione, vediamo come il contesto di Gen 1,28 indichi con molta chiarezza che solo Dio è Signore; in quanto tale, ha saldato la creazione sulla base di alcune leggi naturali che sfuggono alla giurisdizione umana e che l'uomo, come il resto delle creature, deve rispettare. Succede invece che l'uomo si atteggia a Dio, cedendo così alla tentazione archetipa, al peccato per antonomasia: quello denunciato dai vecchi testi jahvisti (Gen 2-3 e 11). È dunque la propria fede nella creazione che, ricordando all'uomo la sovranità assoluta del creatore, pone dei limiti alla signoria umana su queste terra.

Bibl. - Auer J. - Ratzinger J., Il mondo come creazione, Ed. Cittadella, Assisi, 1977. Colombo G., " Creazione ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 184-210. Flick M. - Alszeghy Z., Fondamenti di una antropologia teologica, Ed. Fiorentina, Firenze, 1969. Gozzelino G., Vocazione e destino dell'uomo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (protologia), Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1985. Ladaria L.F., Antropologia teologica, Ed. Gregoriana, Roma, 1983. Moltmann J., Dio

nella creazione, Ed. Queriniana, Brescia, 1986. Ruiz de la Peña, Teologia della creazione, Ed. Borla, Roma, 1988.

J.M. González Ruiz

Credenza.

La credenza è una delle componenti fondamentali del comportamento umano. Pertanto è una questione che non si può eludere se vogliamo davvero riuscire a comprendere l'uomo in tutta la sua complessità.

Nel suo fondo, l'uomo è portato a credere, fa notare Ortega y Gasset. Le credenze costituiscono, secondo lui, lo strato più profondo della nostra vita e la terraferma su cui essa si muove È sulla base delle credenze e nelle sue cavità che spuntano le idee. Queste si forgiano quando le credenze cominciano a vacillare.

Il filosofo empirico Hume distingue tra il puro pensare e le credenze, e mostra come queste, e non il pensiero, siano il principio regolatore delle nostre azioni. Questa tesi è condivisa, fino ad un certo punto, da Wittgenstein secondo il quale la funzione della credenza e quella di regolare la vita totale del credente.

Hume considera la credenza religiosa come il paradigma di ogni credenza. Il punto di riferimento obbligato della credenza religiosa è Dio, cioè, una realtà trascendente e distinta dal mondo che, secondo varie religioni, possiede una forma personale più o meno definita.

La credenza religiosa è onnicomprensiva, cioè, risponde ad ogni questione. In altre parole: abbraccia una visione globale della realtà in tutte le sue dimensioni. Questa onnicomprensività, sottolinea Sàdaba, le dà una grande capacità di adattamento.

La credenza religiosa si colloca all'interno della storia e si sente implicata in modo permanente nei vari contesti socio-culturali in cui si dispiega, ma non è possibile spiegarla come il semplice risultato o prodotto di questi contesti, e non si può neanche ridurre ad essi.

La credenza religiosa comporta due elementi: il " credere che ", o elemento noetico, che consiste nel credere il contenuto delle proposizioni di fede, e il " credere in ": questo va molto più in là della semplice adesione intellettuale: comporta la fiducia totale in qualcuno, nell'essere trascendente in cui si crede.

Tanto la teologia quanto la filosofia si sono poste ripetutamente il problema cruciale dei rapporti tra ragione e credenza, tra fede e scienza. Per sant'Anselmo, la fede richiede e cerca costantemente la comprensione, come appare dalla sua massima conosciutissima: " Credo ut intelligam ". Molto diverso è il punto di vista di Tertulliano che, nel conflitto tra fede e ragione, si pronuncia a favore della prima e rinuncia alla seconda, per cui egli afferma: " Credo quia absurdum ".

C'è in Kant un testo su questo punto ed è stato oggetto di interpretazioni a non finire: " Ho dovuto scartare il sapere per cedere il posto alla fede ". Siamo qui di fronte ad una manifestazione di fideismo? Certamente no. Dunque, come fa notare Ferrater Mora, la credenza di cui parla Kant non è la " fede ", ma la ragione pratica. Inoltre, il sapere a cui si riferisce il filosofo, " non è la vera conoscenza o scienza, ma il preteso sapere difeso dai razionalisti, quel sapere che procede per princìpi ritenuti supremi senza un previo esame e senza la critica dei limiti della facoltà conoscitiva " (Ferrater Mora).

Bibl. - Acquaviva S. - Pace E., Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive, NIS, Roma, 1992. Bajzek J., " Credenze ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 253-254. Berger P., Il brusìo degli angeli, Ed. Il Mulino, Bologna, 1970. Berzano L., Religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell'epoca postsecolare, Ed. Angeli, Milano, 1994. Durkheim E., Le forme elementari della vita religiosa, Ed. Comunità, Milano, 1963. Eliade M., Storia delle credenze e delle idee religiose, Ed. Sansoni, Firenze, 1990. Lonergan B., Ragione e fede di fronte a Dio, Ed. Queriniana, Brescia, .

J.J. Tamayo

Credo.

Il Credo è un testo che permette ai cristiani di riunirsi come comunità credente. Esso esprime un'esperienza di fede, singolare e alle volte individuale, in una formula comune il cui effetto è la confessione ecclesiale nel mistero di Dio, rivelato da Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Il Credo è un testo scritto in prima persona singolare. Però, questa prima persona singolare presuppone una comunità, o meglio, ha sempre una dimensione sociale, come testimoniano le espressioni " Nostro Signore ", " la santa Chiesa cattolica ", "

la comunione dei Santi ". Questo suppone il passaggio da una soggetto singolo ad un soggetto credente. Però, questo soggetto non vive indipendentemente dalla società a cui appartiene e dalla quale impara a recitare il Credo. Così, nel nostro testo, l'individuale ed il sociale sono legati inseparabilmente.

La questione sta nell'intendere il rapporto che esiste tra la fede personale e la fede della comunità in cui il Credo compie, per la sua forza aggregativa, un ruolo istituzionale. Non basta sovrapporre i due aspetti.

Le formule del Credo, soprattutto quelle più antiche, non possono essere ritenute un semplice riassunto delle principali verità che si devono credere nella Chiesa. Questa concezione è dovuta, secondo Henri de Lubac, ad una " supposta etimologia ", non sicura: " secondo questa etimologia meno sicura, symbolon, confuso con symbolè, era tradotto in latino con collatio, nel senso di epitome, riassunto ". De Lubac mostra come questa concezione soppiantò a poco a poco il significato originale: " impegno personale e pubblico, vincolo di comunione con tutti i credenti: è questa la duplice realtà significata e realizzata con la confessione di fede nella recita del simbolo ". Di qui, si può concludere che le formule del Credo non si devono ritenere prima di tutto un complesso di conoscenze. Anzi, le comprenderemo meglio se le collocheremo in un ordine pratico, con una dimensione etica e sociale. Prima di essere compendium fidei, sono regula fidei. Questo concetto di regola è sufficiente per vedere che il Credo interessa una comunità che si riunisce in funzione di esso e che lo " comprenderà " dandogli corpo in una pratica che non è frutto del caso.

In questo modo, prima di essere l'adesione ad alcune proposizioni che enunciano alcune credenze, il Credo suppone l'accettazione di un cammino concreto di avvicinamento a Dio. Grazie al dinamismo di una fede personale e comunitaria, il Credo rappresenta un movimento col quale noi ci avviciniamo a Dio per la mediazione storica di Gesù Cristo, presente nella Chiesa mediante il suo Spirito.

Per la loro origine e per il loro uso, i simboli di fede sono in rapporto stretto con la celebrazione liturgica. In concreto, fin dall'inizio, si sentì nella Chiesa la necessità di esigere dai candidati al battesimo una professione di fede, dal contenuto più o meno costante, sia pure variabile nelle sue espressioni. Queste formule di fede battesimali adottarono la struttura trinitaria, proveniente dal comando del Signore in Mt 28,19, prima in forma di domande e risposte, e più tardi, in forma di simbolo spiegato al

catecumeno e da lui recitato. Il testo che, a partire dal secolo IV, è stato chiamato simbolo apostolico, è il risultato di una fusione di due confessioni: una trinitaria ed un'altra cristologica. In seguito, il dialogo con gli eretici, per rispondere alle loro teorie, si fece invocando il simbolo battesimale, di modo che la controversia suscitò un uso inedito del Credo: separato dalla fede battesimale, veniva ad essere alla lettera un mezzo per difendere la purezza della fede. Il Credo diventò più un test di ortodossia che una confessione di fede battesimale. Tra questi simboli, quello chiamato niceno-costantinopolitano (promulgato dal I Concilio di Costantinopoli del 381, e recitato oggi nelle celebrazioni eucaristiche delle domeniche), rappresenta il termine di una evoluzione.

La struttura ternaria del Credo non consiste in una semplice divisione, secondo le tre persone divine, del contenuto concettuale del cristianesimo. È una confessione in cui si articola una parola su Dio e una parola sull'uomo, inseparabilmente.

La dimensione religiosa, cristiana, spirituale, del Credo rende ragione del suo contenuto. È religioso, perché si riferisce a Dio. È cristiano, perché si riferisce a Gesù Cristo. È spirituale, perché si riferisce allo Spirito Santo. Queste tre determinazioni illuminano ognuna delle apposizioni che seguono i termini: Dio, Gesù Cristo, Spirito Santo. Si illuminano anche tra di loro. Ognuno dei termini principali non va inteso in modo isolato: va collocato in un movimento che trasforma tutto l'itinerario credente. Non è possibile parlare di Dio senza parlare del cielo e della terra, creati da Lui: la dimensione " mondo " si fa imprescindibile. Non è possibile parlare di Gesù Cristo senza introdurre nel discorso la dimensione della comunità o società che Egli ha inaugurato con la sua storia singolare. E questa storia singolare non potrebbe essere narrata senza ricorrere alla dimensione del corpo. Così, nel parlare dello Spirito Santo, vediamo che Egli è presente nel mondo, nella comunità, nel corpo. Insomma, la fede in Dio, in Gesù Cristo, nello Spirito Santo, colloca il credente nel mondo, in una comunità, in un corpo.

Quanto più si approfondisce il Credo, e tanto meglio si scopre che tra l'onnipotenza del Padre e la possibilità del Figlio che pure è Signore, c'è lo spazio proprio della Chiesa. Il credente si mette di solito in relazione con Dio in questo spazio, nell'interno di questo mondo creato, in mezzo alla società degli uomini, con il suo corpo. Così, viene definito l'ambito del credente.

In questo ambito, il cristiano adotta un atteggiamento originale. Non può continuare a recitare il Credo senza riconoscersi nel tempo stesso legato con

tutti coloro che lo recitano, lo hanno recitato o lo reciteranno in futuro. In questo modo, la sua dipendenza religiosa è inseparabile da una dipendenza fraterna. Ciò è come dire che non si può credere senza amare. Questo amore in cui il credente si impegna, non è una cosa acquisita, ma si trascende continuamente: il futuro è la sua legge. Comprende, dunque, la speranza.

Bibl. - Donghi A., " Professione di fede ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984. Evely E., Il credo dell'uomo d'oggi, Ed. Cittadella, Assisi, . Groppo G., " Simboli di fede ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 582-583. Lubac H. De, La fede nel Padre, in Cristo, nello Spirito, Ed. Marietti, Torino, 1970. Hatzinger J., Introduzione al Cristianesimo, Ed. Queriniana, Brescia, 1969.

E. Vilanova

Cristianesimo.

Il cristianesimo è la dottrina professata dai cristiani. Ora, questo nome ebbe origine in Antiochia di Siria dove " per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani " (At 11, 26). Questo nome fu dato loro in rapporto col nome di Cristo, forse dalla stessa amministrazione romana che si vide nella necessità di distinguere i cristiani come un gruppo distinto dal giudaismo, dal quale si differenziavano notevolmente. Per questo, il cristianesimo non è altro che il modo di designare quelli che seguono Gesù di Nazaret.

Gesù non ha mai preteso di fondare una nuova religione. Fu un Ebreo completo e si comportò come tale in tutta la sua vita. I racconti evangelici pongono sempre sulle sue labbra riferimenti alla Sacra Scrittura (Antico Testamento) per significare che il messaggio e l'agire di Gesù non sono una novità di fronte ai progetti divini palesi nei libri sacri. Per esempio, l'inizio della vita pubblica di Gesù avviene nella sinagoga di Nazaret, dove si rivolge la prima volta ai suoi compaesani leggendo un testo programmatico del profeta Isaia: " Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore " (Is 61,1-2; 58,6). Dopo la lettura, Gesù ebbe l'ardire di aggiungere: " Oggi si è adempiuta questa scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi " (Lc 4,21).

Da questa presentazione fino all'ultimo atto della sua vita, il richiamo di Gesù alla Scrittura fu continuo. Così, nel Getsemani, disse a coloro che erano venuti ad arrestarlo: " Ogni giorno ero in mezzo a voi a insegnare nel tempio, e non mi avete arrestato. Si adempiano dunque le Scritture! " (Mc 14,49).

Dopo la morte e la risurrezione di Gesù, i discepoli seguono la stessa traiettoria. Si rivolgono agli Ebrei partendo dal riferimento comune alle Scritture (At 2,14-36) e presentano Gesù come il compimento di tutta l'alleanza sancita da Dio con il popolo d'Israele. Si spiega anche così come, in un primo tempo, i discepoli (chiamati poi " cristiani ") continuassero a frequentare regolarmente il tempio di Gerusalemme (At 3,1).

Tuttavia, questo indubbio carattere giudaico del cristianesimo non impedisce ad esso di essere una vera novità di fronte al primo. Però, questa innovazione era stata annunciata e proclamata anticipatamente nelle antiche profezie. Ne risulta che il cristianesimo diviene in qualche modo il giudaismo autentico. Ciò è svolto da san Paolo nella sua lettera ai cristiani di Roma (cc. 9-11). Il giudaismo è come l'olivo buono, nel cui tronco è stato innestato l'oleastro. Quest'ultimo è simbolo dei pagani. Dall'olivo buono sono stati tagliati alcuni rami: sono quegli Ebrei che non accettarono il vangelo. Paolo è convinto che, se l'oleastro (i pagani) ha potuto essere innestato nell'olivo buono, ancor più i rami originali potranno un giorno essere innestati nuovamente nell'olivo buono (Rm 11,16- 21).

Così, dunque, il cristianesimo si presenta in mezzo alla cultura ecumenica dell'epoca come una chiamata universale, anche se il suo punto di partenza è l'antica Alleanza che Dio ha contratto con Abramo, e, più tardi, con Mosè. Sul piano dell'impero romano, il cristianesimo fu la prima religione che non si presentò con caratteri etnici. Le altre religioni, quella ebraica compresa, erano in qualche modo legate ad un determinato popolo o gruppo etnico. Per questo, l'impero romano, molto tollerante, formulò questo principio: " Cuius regio, eius et religio ", che significa: " Ogni regione ha la sua religione ". Il vero impulso ecumenico era dato dal culto imperiale al quale dovevano sottomettersi tutti i popoli. Gli stessi Ebrei che, per il loro rigoroso monoteismo, non potevano adorare l'imperatore, patteggiarono un modus vivendi, in forza del anale s'impegnavano a pregare per l'imperatore nelle loro sinagoghe e a pagare un censo speciale, il fiscus judaicus.

A dire il vero, gli Ebrei rinunciarono a qualcosa di essenziale della loro tradizione religiosa: il Regno di Dio. Secondo la concezione biblica autentica, solo Dio doveva essere il re della società umana. Con ciò, si evitava che

alcuni individui o gruppi determinati imponessero la loro volontà agli altri, creando così tra gli uomini alcune differenze che non facevano parte del piano primitivo di Dio sulla creazione dell'uomo. Il primo peccato fu commesso da Caino che si arrogò arbitrariamente il potere sulla vita, potere che unicamente spetta a Dio. A partire da allora, gli uomini cominciarono a rifiutare Dio come unico re.

Quando Gesù cominciò la sua vita pubblica, proclamò questo messaggio molto semplice: " Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo " (Mc 1,15).

Perché Dio sia l'unico re, occorre uguaglianza tra gli esseri umani. Per questo, il primo e più grande comandamento di Gesù è quello di " amarsi gli uni gli altri ". Tutta la letteratura del NT sarà basata su questo comandamento.

Logicamente, il cristianesimo, per poter continuare ad influire sulla società, deve essere trasmesso attraverso determinati gruppi umani. Il problema della Chiesa è connaturale al cristianesimo. Gesù stesso convocò un gruppo di discepoli e stabilì un'organizzazione rudimentale, in cui l'essenziale era di ammettere Dio come l'unico re e Gesù come l'unico inviato da Dio per estendere il suo Regno. Questa comunità primitiva andò estendendosi ed ampliandosi come esigevano le circostanze. Così, possiamo dire che non c'è un cristianesimo primitivo da considerare come il nucleo idillico a cui ci si dovrebbe riferire sempre nelle epoche posteriori. Nello stesso NT, appaiono già distinti tipi di comunità, che alle volte sono perfino in conflitto, latente o palese, tra di loro.

Il cristianesimo comporta certamente un complesso di dottrine su Dio, sul suo Regno, e sulla sua missione o invio. Sinteticamente, potremmo dire che si riallaccia con la fede ebraica in un Dio unico e trascendente, ma vi aggiunge la fede in una vita all'interno dell'unicità di Dio: il Padre " genera " il Figlio, e da entrambi " procede " lo Spirito Santo. La tradizione formulò, sempre imperfettamente, questa fede trinitaria, dicendo che " in Dio, c'è una natura e tre persone ". In altre parole: c'è un solo Dio, ma nell'interno di Dio bolle una vita misteriosa e un pluralismo che non rompe questa unicità.

Logicamente, si deduce di qui che Gesù è Figlio di Dio e, pertanto, uomo e Dio nello stesso tempo. Nella tradizione, anche in quella del NT, alle volte si sottolinea una cristologia dall'alto (si parte dal Figlio di Dio per continuare con la sua incarnazione umana), o una cristologia dal basso (si comincia con la sua realtà umana per salire alla sua condizione divina). L'accentuazione

eccessiva di uno di questi poli farà perdere molti volte l'equilibrio al cristianesimo di tutti i tempi.

Il cristianesimo, appunto per il suo riferimento stretto alla tradizione profetica d'Israele, si guarda dall'identificare la fede con certe forme culturali o storiche. Si potrebbe dunque dire che il cristianesimo introdusse nel mondo religioso della sua epoca e del suo ambiente il primo inizio di secolarizzazione. La risposta di Gesù ("Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio ": Mc 12,17) segna questo punto culminante.

Dio sarà veramente re del mondo quando non sarà più identificato con persone o simboli immanenti. Il crstianesimo è nato come una critica a qualsiasi usurpazione religiosa da parte di una autorità secolare.

Bibl. - A.P., " Cristianesimo ", in: Enciclopedia Italiana, Treccani, XI, pp. 963-965. Bozzetti G., " Cristianesimo ", in: Enciclopedia Cattolica, IV, Città del Vaticano, 1950, coll. 894-908. Brezzi P., " Cristianesimo ", in: Enciclopedia Filosofica, I, Venezia-Roma, 1957, coll. 1333-1342. Spiazzi R. (a cura di), Somma del Cristianesimo, 2 voll., Ed. Paoline, 1958.

J.M. González-Ruiz

Cristianità.

La parola cristianità indica il complesso di una società civile quando questa si identifica giuridicamente e sociologicamente con la Chiesa cristiana e coi suoi schemi. L'inizio della cristianità può essere fissato a partire dal 313, quando l'Imperatore Costantino I, con l'Editto di Milano, ordinò la fine delle persecuzioni alla Chiesa a cui concesse di essere religione lecita. In seguito, l'imperatore Teodosio fece del cristianesimo la religione di Stato. Da allora, per potere essere un cittadino di prima classe nell'impero romano, occorreva professare la fede cristiana.

Questa situazione di privilegio portò la Chiesa a commettere contro il paganesimo superstite, che si concentrava soprattutto nel mondo rurale (nei pagi), errori molto simili a quelli che l'impero aveva commesso nei riguardi del cristianesimo. I pagani furono perseguitati, o perlomeno, emarginati nell'organizzazione dello Stato e nella considerazione sociale. I templi pagani furono rasi al suolo o trasformati in chiese cristiane. L'eresia fu ritenuta delitto di Stato. Per questo, gli imperatori si fecero difensori acerrimi

dell'ortodossia e giunsero perfino a convocare concili per stabilire ciò che era ortodosso e ciò che non lo era.

Durante il Medioevo, questa situazione subì qualche parziale modifica, in quanto l'autorità civile, rappresentata dall'imperatore, si scontrò con la società ecclesiastica comandata dal Papa. Però, questo scontro fu relativo, poiché l'autorità civile non poteva ottenere il riconoscimento dei sudditi se non riceveva la consacrazione religiosa dalle mani dell'autorità ecclesiastica. Da parte sua, il Papa non poteva portare avanti la sua politica temporale senza l'appoggio del braccio secolare delle autorità civili. Così, ci fu per parecchi secoli una lotta costante tra il papato e l'impero.

Però, si riteneva sempre che l'armonia delle due potestà fosse necessaria perché il mondo cristiano godesse la pace. Tuttavia, già nel secolo V, le due metà, quella occidentale e quella orientale, dell'Orbis romanus, reagirono in modo molto diverso al fenomeno maggiore rappresentato dalle invasioni germaniche. Si poteva pensare che l'Impero d'Oriente, così presto e così duramente attaccato (l'imperatore Valente perì nella sconfitta di Adrianopoli nel 378), sarebbe caduto inevitabilmente sotto la pressione dei barbari. Invece non fu così: con la sua capitale Costantinopoli, questo impero, chiamato tradizionalmente impero bizantino, riuscì a conservarsi e sopravvisse fino al 1453.

Questa divisione dell'impero in due parti diede origine all'esistenza di due cristianità: una, con capitale a Costantinopoli, o Bisanzio, e l'altra, governata da Roma, divenuta già capitale del nuovo impero che era una mescolanza di romani e di barbari. Questa divisione non riguardava fondamentalmente il credo e la pratica del cristianesimo, ma il suo sistema politico e sociale. La cristianità orientale riconosceva il Papa solo come patriarca d'Occidente, mentre in Oriente, sorsero vari patriarcati che sono giunti fino ai nostri giorni. Essi riconoscono tutti il patriarca di Costantinopoli come primate simbolico, senza nessun potere di giurisdizione. Nella cristianità orientale, si distinsero le Chiese slave, fra cui la principale fu quella russa, seguita da quella bulgara. Fra di esse, c'è un vincolo orizzontale di comunione, ma non di subordinazione.

La cristianità occidentale si sviluppò in modo straordinario , soprattutto con la scoperta dell'America per opera delle due nazioni cattoliche di Spagna e di Portogallo. Però, agli inizi del secolo XVI, la corruzione dell'amministrazione ecclesiastica faceva sentire dovunque la necessità di riforme. Queste si attuarono in due direzioni: una all'interno del cattolicesimo

romano (Gesuiti, Carmelitani scalzi, ecc.). L'altra fu uno scontro aperto contro il Papato (Lutero, Zuinglio, Calvino). Questi ultimi passarono alla storia col nome generico di Protestanti.

Nella seconda metà del secolo XVI, gli elementi riformatori del cattolicesimo romano, spronati dalle drastiche rotture dei Protestanti, reagirono convocando il Concilio di Trento nel Nord Italia. A partire da allora, la cristianità si vide praticamente ridotta agli ambiti del cattolicesimo romano che abbracciavano ancora la maggior parte del mondo occidentale tanto europeo quanto americano. Nel secolo XVIII, dopo la Rivoluzione francese, avvenne il movimento dell'Illuminismo che si proponeva di liberare la società civile dalla tutela della Chiesa. La reazione della Chiesa a questi tentativi è quella che si può chiamare Controriforma, poiché il movimento iniziato col Concilio di Trento non cessò di essere un tentativo di riforma ? anche se in ritardo ?, in seno al cattolicesimo romano. Nel secolo XIX, i movimenti sociali, soprattutto il socialismo, principalmente di ispirazione marxista, pretesero non solo di liberarsi dalla tutela della Chiesa, ma di sostituirla pienamente in tutti i campi. Solamente col Concilio Vaticano II, nella seconda metà del secolo XX, la Chiesa cattolica romana rinunciò decisamente alla sua condizione di cristianità per ritornare alla sua condizione primitiva di Chiesa missionaria in una società la cui autonomia di valori fu pienamente riconosciuta.

Bibl. - Aa.Vv., Storia della Chiesa Cattolica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1990. Christophe P., La Chiesa nella storia degli uomini, Ed. SEI, Torino, 1989. Drago M. - Boroli A. (dir.), Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 205.

J.M. González Ruiz

Cristologia.

Sembra che la parola cristologia sia apparsa per la prima volta in Germania nel secondo decennio del secolo XIX. Il suo uso andò progressivamente generalizzandosi a partire dalla seconda metà dello stesso secolo, tanto nella teologia cattolica che in quella protestante, per indicare la dottrina riguardante la persona e l'opera di Gesù.

Il punto di partenza della fede cristiana è l'incontro con la storia di Gesù. La cristologia è la risposta dei credenti alla domanda " chi è Gesù ". La

professione di fede " Gesù è il Cristo " costituisce, come fa notare Kasper, la sintesi della fede cristiana. La cristologia non è altro che l'esposizione o riflessione sistematica e metodicamente articolata su questa professione, sul significato di Gesù e della fede in Lui.

Questa riflessione possiede i segni di identità propri di ogni contesto storico in cui sorge e si esprime nelle categorie linguistiche proprie di ogni cultura. Bisogna perciò parlare di cristologie al plurale più che di cristologia al singolare, per esprimere la grande ricchezza e la pluralità di modelli o paradigmi cristologici.

Questa pluralità appare già negli scritti del NT, come hanno messo in evidenza i numerosi studiosi esegeti che si sono dedicati ad analizzare i vari ambienti in cui la Chiesa primitiva sviluppò la sua attività. Il biblista Fuller, per esempio, distingue tre strati nei fondamenti della cristologia neotestamentaria: il palestinese primitivo che ha due centri di attenzione: il messaggio e la prassi del Gesù storico da una parte, e la parusìa dall'altra; il giudeo-ellenistico, che pone l'accento sulla glorificazione di Gesù; il pagano-ellenistico, che afferma l'incarnazione del Preesistente nella condizione umana e la sua successiva ascensione. La pluralità di concezioni cristologiche continuo nelle tappe successive della riflessione teologica: i Padri apologisti, la cristologia alessandrina e quella antiochena, la cristologia dei Padri occidentali, la Scolastica con la sua assunzione della filosofia aristotelica, ecc.

I concetti di natura e di persona e la teoria della soddisfazione hanno avuto un'importanza decisiva nello schema di costruzione della cristologia, secondo il modello discendente, e della soteriologia. Questo schema si impose nella riflessione teologica e finì quasi sempre per essere considerato l'unico valido per spiegare il nucleo della fede in Gesù. Oggi, i teologi sono consapevoli che questo schema non è la parola primogenita della cristologia, corrisponde a categorie filosofiche di un'epoca determinata ed è necessario sottoporlo a nuove interpretazioni che siano più in accordo con la nostra situazione culturale. In questa linea, vanno collocati gli sforzi ermeneutici di Rahner, Schillebeecks ed altri a partire dalla seconda metà del secolo XX.

In questo stesso periodo, sorge un nuovo fronte nella riflessione cristologica: il ritorno al Gesù della storia, ma senza cadere nelle ingenuità e nei riduzionismi della teologia liberale del secolo XIX. Questo fronte fu aperto dai discepoli di Bultmann i quali superando lo scetticismo del loro maestro riguardo alle possibilità di conoscere il Gesù storico e distanziandosi

da lui nella centralità che egli attribuisce al Cristo della fede, ritengono che sia possibile giungere ad una conoscenza del Gesù della storia, stando ai dati del NT, e che la fede in Gesù abbia un fondamento storico. In questo sforzo per conoscere il Gesù storico, essi non si muovono ingenuamente, ma ricorrono ai metodi storico-critici.

La preoccupazione della scuola post-bultmanniana non era di liberare il cristianesimo dalle catene del dogma, come succedeva nella teologia liberale: era quello di evitare il pericolo di ridurre la fede cristiana a pura idelogia e a speculazione astratta.

Questa nuova impostazione è entrata ampiamente nelle cristologie cattoliche più significative degli ultimi venticinque anni, tanto in quelle elaborate da autori europei, come in quelle di stampo latinoamericano, sia pure con schemi ben precisi, secondo il contesto socio- culturale in cui si compie la riflessione cristologica.

La cristologia è divenuta oggi il centro d'interesse della riflessione teologica. Una prova di ciò sta nella proliferazione di studi cristologici in questi ultimi anni. In mezzo ad una vasta e quasi incontrollabile produzione, si osserva un ampio pluralismo di impostazioni, ma anche importanti punti di confluenza. Risulta pertanto difficile fare una classificazione precisa. Comunque, e con il rischio dello schematismo e della semplificazione, si è soliti parlare di due paradigmi cristologici nel discorso teologico d'oggi: le cristologie " dall'alto ", o discendenti, e le cristologie " dal basso ", o ascendenti.

Le cristologia " dall'alto " partono dalla divinità di Gesù ed hanno come punto centrale l'idea dell'incarnazione. La critica che si muove a questa impostazione è che dà per scontata la divinità di Gesù, mentre il compito della cristologia è quello di esporre i motivi che fondano la confessione di questa divinità e quello che va impostato in primo luogo è come l'evento storico di Gesù (la sua vita, il suo messaggio, la sua prassi, la sua morte...) porti al riconoscere la sua divinità (Pannenberg).

Le cristologie " dal basso " partono dall'umanità storica di Gesù e ritengono come primo riferimento la persona, l'attività, gli atteggiamenti, la processualità, la sorte e la causa di Gesù, cioè, la totalità della storia di Gesù. La globalità di questa impostazione differisce nelle cristologie latino-americane scritte sotto l'ottica della liberazione dei poveri e degli oppressi dalle cristologie europee di stampo progressista che hanno per interlocutore l'uomo " illuminato " e post-cristiano.

Siccome ogni cristologia vuole essere un'esposizione sistematica della professione di fede " Gesù è il Cristo ", bisogna che affermi con uguale intensità la realtà storica di Gesù e la totalità della rivelazione del Padre manifestata singolarmente in Gesù di Nazaret.

Bibl. - Cantalamessa R., Gesù Cristo il Santo di Dio, Ed. Paoline, Cinisello B., 1990. ertosino (un), Il tu del Padre. Cristologia e contemplazione, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1985. Forte B., Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline, Roma, 1982. González C.I., Cristologia. Tu sei la nostra salvezza, Ed. Piemme, Casale M., 1988. Kasper W., Gesù il Cristo, Ed. Queriniana, Brescia, 1977. Rosa G. De, Gesù di Nazaret. La vita, il messaggio, il mistero, Ed. Elle Di Ci - La Civiltà Cattolica, Roma-Torino, 1996. Serenità M., Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di Cristologia, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), l991.

J.J. Tamayo

Critica biblica.

Come si sa, la Bibbia riporti la rivelazione di Dio fatta all'uomo. Tuttavia, il complesso di onere che la compongono furono redatte più di venti secoli fa. Perfino ogni libro concreto fu scritto in un'epoca determinata, condizionato ovviamente dalla situazione socio-politica, culturale e religiosa del momento. Si aggiunga a ciò il fatto che i testi originali sono stati smarriti e si conservano solo manoscritti composti vari secoli dopo che erano stati composti gli originali. Tutto ciò invita a interrogarsi sulla garanzia che offre oggi la lettura del testo biblico. La critica contemporanea, consapevole di questa problematica, si è preoccupata di darle una soluzione adeguata. Per fare questo, ha cominciato a stabilire quello che si suppone essere il testo biblico originale, per collocarlo poi in un proprio segno ambientale, in modo da intendere non solo quello che il suo autore dice, ma anche quello che realmente vuole dire. Questo compito, arduo e complesso, spetta ad una disciplina ausiliare, conosciuta come " critica biblica ". Questa si muove a sua volta in una duplice direzione: testuale e letteraria.

1. Critica testuale. Si propone di fissare nei limiti del possibile il testo originale. Per questo, si studiano le varianti delle diverse tradizioni manoscritte, le aggiunte, le ripetizioni, ecc. Mediante il confronto di testi paralleli, si cerca di chiarire i punti più oscuri. Le migliori edizioni critiche

sono: quella di R. Kittel, per il testo ebraico- aramaico dell'AT; quelle di H.B. Swete e A. Ralfs per la versione greca del, LXX (AT); e quelle di E.F. Wescott-.J.A. Hort, E. Nestle, H.J. Vogels e A. Merk per il testo greco del NT.

2. Critica letteraria. Mediante una minuziosa analisi della situazione religiosa, cultica, etica, giuridica, culturale, sociale e politica chi distinsero la redazione dei testi, si mira a valorizzare meglio il messaggio ed il contenuto. Molti criptici hanno scoperto anche varie fonti e tradizioni orali nei libri dell'AT, per cui non è sempre facile stabilire i nessi tra il messaggio della salvezza e la viva storia. Tuttavia, la metodologia più sistematica si è applicata allo studio del NT, in cui furono accettate le conclusioni del metodo storico-tradizionale che i grandi esegeti applicarono all'AT (H. Gunkel; H. Gressmann, J. Hempel...). In seguito, sorse il metodo storico-formale, intento a collegare con la primitiva comunità cristiana la genesi di molte pericopi evangeliche (R. Bultmann, M. Albertz, K.L. SchmiUt, G. Bertram). Così, furono aperte le porte al metodo storico-redazionale che cerca di entrare nella mente di ogni autore sacro per cogliere meglio la sua visuale religiosa (W. Trilling, W. Marxen, H. Conzelmann...). Si continuano a cercare nuovi metodi che permettano un miglior avvicinamento al contenuto reale dei testi, mediante una conoscenza più profonda del contrassegno ambientale in cui furono redatti.

Bibl. - Corsani B. Esegesi. Come interpretare un testo biblico, Ed. Claudiana, Torino, 1985. Laurentin H., Come riconciliare l'esegesi e la fede, Ed. Queriniana, Brescia, 1986. Maggioni B., " Esegesi biblica ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 497-507. Margerie B. De, Introduzione alla storia dell'esegesi, Ed. Borla, Roma, 1983. Zimmermann H., Metodologia del Nuovo Testamento, Ed. Marietti, Torino, 1971. Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Libreria Ed. Vaticana, 1993. Ufficio Catechistico Nazionale, Incontro alla Bibbia. Breve introduzione alla Sacra Scrittura, Libreria Ed. Vaticana, 1996. C.E.I., " La Parola del Signore si diffonda e sia glorificata ". La Bibbia nella vita della Chiesa, Roma, 1996.

A. Salas

Critica della religione.

La critica della religione è antichissima. Può essere fatta contro la religione o all'interno di essa, per purificarla. Può anche avvenire in modo fenomenico, o sociologico, in un atteggiamento neutrale. Alle volte, è stata impostata una critica della religione (prodotto culturale troppo umano) partendo dalla fede (apertura alla rivelazione sovranamente gratuita e incondizionata di Dio: K. Barth).

Abbiamo testi di critica religiosa fatta dai profeti d'Israele già a partire dal secolo VIII a.C. (Amos). I profeti arrivano fino a condannare perfino il culto sacrificale, contemplando idealmente il pellegrinaggio del popolo nell'esodo attraverso il deserto come il momento di fedeltà perfetta (Ger 2,2) e dicendo che in quel periodo non furono offerte né vittime né oblazioni (Am 5,25; Ger 7,21-23). Però, generalmente, quello che viene combattuto è un culto formalista che si concilia con l'ingiustizia: il tempio di Dio non è una spelonca di ladri, e Dio non è cieco (Ger 7,2-11).

Gesù annuncia l'imminenza del Regno di Dio, collocandosi inequivocabilmente nella linea dei profeti. Le Beatitudini concordano con Sofonia. Il vangelo di Matteo contiene elementi sostanziali di critica della religione (5,20; 6,5-6; 9,13; 12,6-8; 15,1-9; 21,12-13; 23,1-11.13- 20; 24,1-2; 25,31-46).

Per quanto riguarda il mondo classico greco, secondo E. Fromm, nella trilogia di Sofocle su Edipo, l'elemento chiave non è l'incesto, ma la ribellione del figlio contro il padre nella famiglia patriarcale. I personaggi essenziali sarebbero Edipo di fronte a Laio (Edipo Re e Edipo a Colono) e Emone di fronte a Creonte e Antigone (Antigone). Sofocle si rivolge verso le antiche tradizioni del popolo, che non vanno nel senso della religione olimpica della nazione e dello Stato (autoritaria, favorevole ad una élite e restrittiva). ma nel senso delle forze del vecchio ordine matriarcale (amore, preoccupazione per gli altri, lutto per i defunti, fraternità universale, democrazia, desiderio di pace).

Nell'epoca moderna, D. Hume (1711-1776) è scettico sia riguardo alla teologia che alla metafisica. Però, afferma il valore morale (non può andare errato quello la cui vita è giusta) e riconosce che la religione umanizza il comportamento degli uomini.

L. Feuerbacch (1804-1872) fa una critica della religione da un punto di vista antropologico-metafisico. Si pensava Dio come creatore dell'uomo; è invece l'uomo che crea Dio, proiettando in Lui quelle perfezioni che vorrebbe realizzare in sé. Così, l'uomo si " aliena " e rinuncia a realizzare la sua

pienezza. Il cristianesimo ha compiuto il passo positivo di porre l'umanità come attributo dell'Essere supremo (Dio-Uomo). Adesso, bisogna fare della divinità l'attributo dell'uomo.

K. Marx (nella Introduzione alla critica della Filosofia del Diritto di Hegel, 1844) considera la religione ad un tempo come sintomo di un profondo malessere sociale e come protesta contro di esso. Egli pensa che sia necessario andare oltre alla critica della religione: questa è irreversibile, ma non è la cosa principale. Occorre fare la critica della società umana nel suo aspetto socio-economico. " L'ateismo è una negazione di Dio ed intende affermare con questa negazione l'esistenza dell'uomo. Il socialismo non chiede già questa mediazione: parte dalla coscienza teorica e dalla coscienza pratica sensibile dell'uomo e dalla natura come esseri essenziali " (Manoscritti, 1844). La critica non si risolve nella teoria, ma nella prassi (Tesi su Feuerbach, 1845).

S. Freud (1856-1940) vede una contraddizione tra la pienezza umana e l'atteggiamento religioso che comporterebbe il " complesso di colpa ", e la fissazione della persona in uno stadio infantile.

Il Concilio Vaticano II afferma che è sbagliato ritenere incompatibile la piena responsabilità storico-sociale umana con la vita religiosa. La fede spinge all'impegno per le realtà terrestri. La religione non si riduce ai soli atti di culto e al compimento di alcuni doveri morali. " Il distacco, che si costata in molti tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo " (GS 43). La teologia della liberazione cerca di progredire lungo la strada indicata qui dal Concilio. Vi si oppongono coloro che ritengono che la religione debba servire di sostegno all'ordine stabilito (establishment).

Bibl. - Cantone C. (a cura di), Le scienze della religione oggi, LAS, Roma, . Casale U., L'avventura della fede. Saggio di teologia fondamentale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1988. Chimirri G., Pensare Dio. Introduzione alla religione, Ed. Logos, Roma, 1992. Girardi G., Marxismo e Cristianesimo, Ed. Cittadella, Assisi, 1966. Maritain J., Il significato dell'ateismo contemporaneo, Ed. Morcelliana, Brescia, 1973. Segundo J. L., Il nostro concetto di Dio, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974. Weger K. H., " Critica della religione ", in: Dizionario di Teologia Fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 273-278.

J. M. Díez-Alegría

Croce.

La croce costituisce, insieme alla risurrezione, il nucleo centrale del mistero pasquale e quindi del cristianesimo. Esso possiede un carattere staurocentrico (stauròs = croce) che non può essere sottovalutato. Però, la croce risulta, nello stesso tempo, una delle realtà più paradossali della nostra fede. Come già ricordava san Paolo ai cristiani di Corinto, predicare un Messia crocifisso era uno scandalo per i Giudei ed una stoltezza per i pagani: la croce, infatti, rappresentava il fallimento massimo e definitivo per chi pretendeva di liberare il popolo dalle catene dell'oppressione.

Appunto per eliminare o almeno per attenuare quanto di scandaloso, tragico e brutale c'era nella croce di Cristo, sorsero molto presto e si susseguirono lungo la storia del cristianesimo, spiegazioni teologiche con lo sforzo di rendere coerente e ragionevole il fatto della croce. Citiamo, tra le altre spiegazioni: la teologia del riscatto, del sacrificio, della soddisfazione vicaria, dell'immolazione e della sostituzione penale. Sono tutte spiegazioni che hanno occupato un grande posto nella riflessione teologica, nella vita cristiana e nella spiritualità. In questo sforzo per rendere comprensibile razionalmente il mistero della croce, si diede uno scarso interesse all'evento storico, eccetto in alcuni particolari più aneddotici. L'intento principale era quello di dimostrare la necessità della morte di Cristo come un passaggio obbligato per giungere alla riconciliazione dell'umanità peccatrice con Dio. In queste teologie, è difficile trovare riferimenti alla liberazione. Per questo, c'è chi ha affermato, e con ragione, che " molte teologie della croce hanno svolto il ruolo di una ideologia " (Duquoc).

Lutero usa l'espressione " teologia della croce " nella disputa di Heidelberg (anno 1518) per definire la sua teologia esistenziale di fronte alla " teologia della gloria " della Scolastica razionalizzante e per mettere in questione il discorso vacuo e superbo della ragione come via di accesso alla conoscenza di Dio. Il criterio formale della conoscenza di Dio non è altro, secondo Lutero, che la croce: " In Cristo crocifisso, si trova la vera teologia e la conoscenza di Dio ".

Il rilievo che si è soliti fare alla teologia luterana della croce è che, nei suoi scritti ai contadini rivoluzionari, calca l'accento sulla mistica del soffrire e dell'umile sottomissione alle autorità. Dimentica la polemica del Dio

crocifisso contro la superbia e l'oppressione e passa sopra alla forza critico-liberatrice della croce.

La teologia riformata della croce fu presto abbandonata in seno stesso al protestantesimo e a stento rimasero tracce di essa nel protestantesimo liberale. Il suo recupero avvenne nel secolo XX, dapprima nella teologia dialettica di K. Barth e di Bonhoeffer, e poi in Moltmann.

Secondo Barth e Bonhoeffer, la trascendenza di Dio si esprime nel suo annientamento, nella kènosis. Tutta la Bibbia, osserva Bonhoeffer, " rimanda alla debolezza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio che soffre ci può aiutare ".

Però, è stato Moltmann che, collocandosi nell'orbita paolina e ricollegandosi con la migliore tradizione luterana, è giunto ad una riflessione sulla croce che ha superato le strettezze e i limiti precedenti.

Secondo Moltmann, la croce costituisce il principio ermeneutico e il centro di tutta la teologia cristiana; è la porta aperta ai problemi e alle risposte di questa terra. Alla domanda sul significato della croce di Gesù per Dio stesso, Moltmann risponde che non si tratta di un evento che coinvolge soltanto Gesù, ma che tocca in pieno anche Dio stesso. Nella croce, avviene la rivelazione di Dio per l'uomo; in essa, si completa e giunge alla sua pienezza l'incarnazione di Dio.

La croce rivela un Dio sofferente che muore sulla croce di Cristo, un Dio sensibile al dolore umano e solidale con esso partendo dall'esperienza della propria sofferenza, un Dio che, per usare un'espressione di Whitehead, " soffre in confraternità ". La passione di Dio non si riduce, però, a un sentimento passivo, né ad un esame contemplativo del mondo: è un atteggiamento dinamico, una vicinanza appassionata e impegnata. Dio si duole del dolore del mondo, lo fa suo e si identifica con esso. Non lo fa per mantenere gli uomini nell'amarezza del soffrire, ma per trasformare la passione in liberazione, per ridare il senso della vita a coloro che lo hanno perduto, per procurare la gioia di vivere a quelli che sono immersi nello sconforto più profondo.

Questa immagine di Dio entra in collisione con la visione teista di un Dio impassibile, insensibile al dolore umano, motore immobile.

Anche la Trinità va pensata dalla croce e questa va interpretata come evento trinitario tra il Padre che ama e il Figlio che è amato nello Spirito. In questo modo, la Trinità cessa di essere una semplice riflessione inutile su Dio o un circolo chiuso su se stesso, ma ricupera la sua dimensione salvifico-liberatrice.

A partire da Moltmann, sta avvenendo, tanto nella teologia cattolica quanto in quella protestante, un'accentuazione della croce come evento storico, cioè, come conseguenza del conflitto tra Gesù e le autorità dominanti e come risultato della sua predicazione e prassi sovversive. Così, la memoria passionis Jesu è interpretata come un ricordo pericoloso e sovversivo che stimola ad agire contro la sofferenza nell'orizzonte della libertà (Metz).

Bibl. - Bernardo Fl. Di, Croce e salvezza nella storia della spiritualità cristiana, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1984. Forte B., Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline, Roma, . Lippi A., Teologia della gloria e teologia della croce, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1982. Moltmann J., Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana, Ed, Queriniana, Brescia, 1973. Salvati G.M., Teologia trinitaria della croce, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987.

J.J. Tamayo

Crociata.

In senso storico stretto, si inende per crociata l'azione militare intrapresa dai cristiani d'Occidente per riconquistare la Terra Santa. Coloro che vi partecipavano portavano come distintivo una croce cucita sui loro vestiti (" prendere la croce "). Per questo, furono chiamati crociati (secolo XI).

In senso analogico, il termine è usato oggi, in linguaggio comune, per designare qualsiasi campagna di tipo aggressivo a favore di una causa con uno zelo quasi religioso.

Nella recente storia spagnola, il termine fu usato dalla gerarchia ecclesiastica per dare un'interpretazione dell'azione militare di una delle fazioni contendenti nella guerra civile (1936-1939).

Quando Gerusalemme fu conquistata dai Turchi Seleucidi nel 1071, i pellegrinaggi dei cristiani, che erano continuati sotto il dominio dell'Islam fin dal 637, diventarono ormai impossibili. Nel 1095, il Papa Urbano II si rivolse alle autorità cristiane esortandole a ricuperare la Terra Santa. A coloro che vi avessero partecipato, erano promesse varie grazie spirituali. La prima crociata ebbe esito positivo e Gerusalemme fu conquistata nel 1099. Si fondò un regno latino finché la città fu ripresa da Saladino nel 1187. Ci furono otto crociate, di cui l'ultima nel 1270. Sei di esse fallirono. La quarta deviò verso Costantinopoli, capitale della cristianità orientale, che fu assalita. Si inserì in

essa un imperatore latino, e la Chiesa orientale fu costretta con la forza a riconciliarsi con Roma.

I successi ed i fallimenti delle crociate dimostrarono ad un tempo la forza e i limiti del papato medievale. Contribuirono molto allo sviluppo della cavalleria medievale. Risultato delle crociate fu la creazione degli ordini militari dei Templari e degli Ospedalieri. S'inasprirono anche le differenze che separavano l'Oriente cristiano da Roma. Crebbe l'odio religioso tra l'Islam e la cristianità.

Bibl. - Alphandery P. - Dupont A., La cristianità e l'idea di crociata, Ed. Il Mulino, Bologna, 1974. Cardini F., Il movimento crociato, Ed. Sansoni, Firenze, 1972. Charles N. (ed.), 100 Punti caldi della storia della Chiesa, Ed. Paoline, 1991, pp. 136-138. Palumbo P.F., " Crociate ", in: Enciclopedia Cattolica, IV, Città del Vaticano, 1950, coll. 983-998. Runciman S ., Storia delle crociate, Ed. Einaudi, Torino, 1966. Zambarbieri A., " Crociate ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 213-214.

J. Martínez Cortés

Culto.

Le parole di Gesù alla Samaritana: " È giunto il momento ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità " (Gv 4,23), mostrano il culto cristiano come qualcosa di radicalmente nuovo, non solo rispetto al culto religioso naturale, ma anche rispetto a quello ebraico. Se il culto religioso è il complesso di atti coi quali gli uomini, singolarmente e collettivamente, cercano di esprimere il loro rapporto con la divinità, e se il culto del popolo ebraico era destinato soprattutto a commemorare ritualmente gli eventi salvifici della sua storia, il culto cristiano si concentra sull'atteggiamento, penetrato dallo Spirito di verità, con cui Gesù si rivolgeva al Padre, atteggiamento a cui partecipano quanti credono in lui.

Il culto religioso naturale e il culto della legge antica trovano nella persona e nell'opera di Cristo il loro compimento perfetto e il loro superamento definitivo. Gesù assunse un orientamento religioso nella sua vita e osservò le prescrizioni rituali del suo popolo, ma inserì in entrambe le cose uno spirito nuovo: richiese soprattutto la fedeltà allo spirito del culto, poiché, per esempio, senza la purezza di cuore, sono totalmente vane le purificazioni rituali (cf Mt 23,16-27). Inoltre, con la sua morte in croce, istituì un culto nuovo, definitivo e perfetto: " Infatti, se il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca che si sparge su quelli che sono contaminati, li santificano, purificandoli nella carne, quanto piu il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente? " (Eb 9, 13-14).

Il carattere centrale della persona e dell'opera di Cristo perla retta comprensione del culto cristiano fu messa in rilievo dal Concilio Vaticano II: " Dio, il quale "vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità" (1 Tm 2,4), "dopo avere a più riprese e in più modi parlato un tempo ai padri per il tramite dei profeti" (Eb 1,1), quando venne la pienezza dei tempi, mandò il suo Figlio, Verbo fatto carne, unto di Spirito Santo, ad annunziare la buona novella ai doveri, a risanare i cuori affranti, "medico di carne e di spirito", Mediatore tra Dio e gli uomini. Infatti la sua umanità, nell'unità della persona del Verbo, fu strumento della nostra salvezza. Per cui in Cristo "avvenne la nostra perfetta riconciliazione con Dio ormai placato e ci fu data la pienezza del culto divino" " (SC 5).

Il culto nuovo inaugurato da Cristo è spirituale, perché consiste essenzialmente nell'oblazione interna di amore e obbedienza compiuta da lui sulla croce, ma non nel senso che non abbia una manifestazione esterna. L'atto cruento della morte in croce fu il segno efficace della sua donazione

amorosa al Padre, e fu necessariamente un atto esterno e sensibile. Il culto dei cristiani è anch'esso di indole spirituale: consiste, infatti, nella fede e nella carità con cui si aderisce alla persona e all'opera di Cristo. Però, possiede anche una manifestazione esterna, formata dal complesso di segni liturgici che significano e producono il contenuto salvifico dell'opera di Cristo.

Per istituzione di Cristo stesso, il contenuto spirituale del suo atto perfetto di culto, che si compi nel sacrificio della croce, è suscettibile di ri-attualizzazione mediante il rito esterno della Cena del Signore (cf Lc 22,19 ss). La Chiesa, consapevole del comando di Cristo, fin dai primi tempi fu fedele al carattere spirituale e sensibile del suo culto, cioè, alla qualità " sacramentale " dello stesso. Così, le riunioni cultuali dei cristiani erano accompagnate fin dall'inizio dalla " frazione del pane " (At 2,42). Per partecipare all'Eucaristia, era necessario essere stati incorporati nella Chiesa mediante il rito del battesimo, prescritto anche da Gesù (cf Mt 28,19) come condizione di vita nuova (cf Gv 3,5) e amministrato dagli Apostoli a partire dal giorno di Pentecoste (cf At 3,38- 41). Fin dal principio, gli Apostoli fecero anche uso del gesto dell'imposizione delle mani per comunicare lo Spirito ai battezzati (cf At 8,15 ss). A questi tre riti fondamentali, vennero aggiungendosi a poco a poco altre cerimonie e pratiche cultuali che col tempo costituirono il ricco complesso liturgico della Chiesa.

Un aspetto importante del culto liturgico cristiano è che, mentre il suo fine principale è quello di rendere gloria a Dio, il culto è nello stesso tempo destinato a produrre la santificazione profonda dell'uomo Così, la santificazione è, in ultima analisi, in vista del culto, poiché la salvezza in Cristo, frutto del suo culto al Padre, ha il suo termine nella glorificazione divina, fine supremo di tutta l'opera di Cristo e della Chiesa. È significativo che il CIC del 1983 parli del culto divino nella parte corrispondente alla funzione santificatrice della Chiesa, e afferma che " la Chiesa adempie la funzione di santificare in modo peculiare mediante la sacra liturgia " e " viene esercitato dal Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal Capo e dalle membra, il culto di Dio pubblico integrale " (CIC, c. 834 § 1). " Tale culto allora si realizza quando viene offerto in nome della Chiesa da persone legittimamente incaricate e mediante atti approvati dall'autorità della Chiesa " (CIC, c. 834 § 2).

Il culto dei cristiani, in senso stretto, è quello reso a Dio. Tuttavia, " per favorire la santificazione del popolo di Dio, la Chiesa affida alla speciale e filiale venerazione dei fedeli la Beata Vergine Maria sempre Vergine, la

Madre di Dio, che Cristo costituì Madre di tutti gli uomini, e promuove inoltre il vero e autentico culto degli altri Santi, perché i fedeli siano edificati dal loro esempio e sostenuti dalla loro intercessione " (CIC, c. 1186). La venerazione dei fedeli si estende anche alle reliquie dei santi e alle immagini sacre e, in genere, alle cose e luoghi che hanno qualche rapporto con il culto divino. Una menzione speciale merita il culto di adorazione che la Chiesa tributa all'Eucaristia come sacramento permanente della presenza del Signore (cf c. 898).

Bibl. - Aa.Vv., Costituzione conciliare sulla sacra Liturgia. Introduzione, testo e commento, Ed. Opera Regalità, Milano, . Bergamini A., " Culto ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 333-340. Casel O., Il mistero del culto cristiano, Torino, 1966. Maldonado L., Secolarizzazione della Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1972. Vagaggini C., Il senso teologico della Liturgia, Ed. Paoline, Roma, .

J. Llopis

Cultura.

Cultura deriva dal latino colere, che significa: coltivare. Nella sua accezione più primitiva, si riferisce alla coltivazione della terra (agricultura). Però, a partire da Cicerone, il termine si applica anche alla " coltivazione dello spirito ". Quelli che, dedicandosi allo studio, coltivano il loro spirito, sono gli uomini colti, coltivati, mentre gli altri sono gli incolti. Ci troviamo, dunque, davanti ad un senso aristocratico della cultura. A partire da Tylor (1871), si passò ad un secondo significato che potremmo chiamare etnologico. Si parte dalla supposizione che tutti gli esseri umani, anche se non hanno mai letto un libro, coltivano in qualche maniera quel dato previo col quale s'incontrano nella nascita e che chiamiamo natura. In questa accezione, la cultura è l'ambiente artificiale, secondario, che noi uomini costruiamo partendo dal dato originario che è la natura. Ora, non si tratta di parlare di maggiore o minore cultura, ma di culture differenti (la cultura cinese, quella azteca, la cultura moderna, ecc.). La cultura, nel senso etnologico, consta principalmente di quattro elementi: la lingua, le usanze, le tecniche, i valori. Intendendo cultura nella prima accezione, tutti gli esseri umani hanno diritto ad essa: è una esigenza etica che la cultura non sia più riservata solo a pochi privilegiati, ma un " diritto di tutti " (GS 60). Prendendola nel secondo

significato, si impone la necessità del dialogo fede-cultura. La fede si esprime sempre in determinate categorie culturali. Potrebbe allora sorgere un grave problema qualora queste categorie non corrispondessero con quelle dei destinatari dell'evangelizzazione. Questo può succedere, o quando si pretende di evangelizzare in una cultura straniera, o quando si verifica un cambiamento di cultura. In entrambi i casi, è necessario inculturare la fede ed evangelizzare la cultura (cf GS 58). Questo compito è stato realizzato molto parzialmente con la cultura che chiamiamo moderna.

Bibl. - Aa.Vv., Evangelizzazione e culture, Università Urbaniana, Roma, 1976. Dondeyne A., La fede in ascolto del mondo, Ed. Cittadella, Assisi, 1968. Mancini I. Ruggieri G., Fede e cultura, Ed. Marietti, Torino, 1979. Montani M., " Cultura ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 259-262.

L. Gonzalez-Cárvajal

Cura d'anime.

L'espressione cura d'anime, traduzione del latino cura animarum, equivale all'azione pastorale. Presenta, però, la particolarità di conservare il sapore di spiritualismo platonico, nel senso che si tratta della cura delle anime (non delle persone), di fronte al peccato e alla grazia, nella prospettiva delle realtà ultime: morte, giudizio, inferno e paradiso. Si tratta della salvezza dell'anima. D'altra parte, il primo termine di questa espressione, cioè, la parola cura, è giunto a designare il sacerdote, incaricato come guida o custode delle anime. I mezzi di salvezza di questa concezione pastorale sono stati visti unicamente come mezzi spirituali, all'interno del campo liturgico, devozionale o sacramentale. Si spiega così la quasi ossessione dei sacerdoti per battezzare quanto prima i bambini privi dell'uso di ragione e per amministrare l'unzione degli infermi a moribondi che hanno già perduto i sensi.

La Bibbia ci parla della sollecitudine che Dio ha per l'uomo tutto intero, per la società nella sua totalità e per la natura nella sua pienezza. Nella sua azione pastorale, Cristo non è " re delle anime ", ma signore delle persone; si occupa della guarigione dei corpi e della moltiplicazione dei pani.

Inoltre, " l'anima umana ", venga designata in questo o in un altro modo, è divenuta recentemente un tema centrale, grazie al contributo delle scienze dello spirito e del progresso della psicologia e della psicanalisi, con le loro

cure e terapie. Ciò significa che la Chiesa deve aver cura dell'uomo intero (non solo delle anime): è questo un servizio di speranza, che non si oppone alle " speranze ", ma le assume e le trascende.

Infine, l'espressione pastore delle anime, applicata al ministero ordinato, non è esatta. Da una parte, dà l'impressione che solo il sacerdote sia responsabile della comunità dei fedeli, come se i laici fossero oggetto e non soggetto dell'azione della Chiesa. D'altra parte, si può intendere erroneamente il servizio della Chiesa come un'azione transitiva rivolta all'uomo, considerato spesso come un " gregge ". In sintesi: non è accettabile oggi l'espressione cura d'anime come sinonimo di azione pastorale in forza dell'unico soggetto esplicitato (il prete: in spagnolo, cura) e in forza dell'obiettivo manifesto: le anime.

Bibl. - Flick M. - Alszleghy Z., L'uomo nella teologia, Ed. Paoline, Codena, 1972. Moeller Ch., Il rinnovamento della dottrina sull'uomo, in: Aa.Vv., Teologia del rinnovamento, Ed. Cittadella, Assisi, 1969, op. 175214. Molari C., La fede e il suo linguaggio, Ed. Cittadella, Assisi, 1972.

L'osservazione vale solo per la lingua spagnola, in quanto cura in castigliano significa anche: prete, parroco (N.d.T).

C. Floristán

Curia.

In questa voce, trattiamo della Curia romana (CIC cc. 360-361) e della Curia diocesana (CIC cc. 469-494).

Riguardo alla Curia romana, il Codice ne accenna soltanto. È, comunque, uno degli organi più importanti e complessi, che costituisce la lunga manus del Romano Pontefice. Si cerca sempre di riformarla, ma di fatto, continua a reggersi con la Lettera Apostolica Regimini Ecclesiae Universae (REU) di Paolo VI (AAS 591967, 885-928). Fu sempre una specie di rompicapo voler sapere quanti e quali erano gli organismi della Curia romana. La REU allungò di molto l'elenco tradizionale. L'Annuario Pontificio offre un elenco quasi interminabile. Il canone 360 lo riduce notevolmente, anche se fornisce un'amplificazione implicita nella frase " e da altri organismi ". Secondo il canone 360, la Curia " è composta dalla Segreteria di Stato o Papale, dal Consiglio per gli affari pubblici della Chiesa, dalle Congregazioni, dai Tribunali, e da altri organismi ". Vogliamo sperare che la tanto desiderata

riforma sarà stabile per quanto riguarda gli elementi più fondamentali, e aperta circa gli aspetti più secondari, da adattare secondo il gusto di ogni Papa.

Le Congregazioni, specie di " ministeri ", o organismi amministrativi, sono attualmente sei: la Dottrina della Fede, la Congregazione dei Vescovi, quella dei Sacramenti e del Culto, la Congregazione del Clero, quella per l'Evangelizzazione e quella per le Cause dei Santi. I Tribuinali sono tre: la sacra Romana Rota, la Sacra penitenzieria, la Segnatura Apostolica. Gli " altri organismi " sono, principalmente: segretariati e consigli il cui elenco interminabile e il cui funzionamento si trovano nel " Regolamento Generale " del 22 Febbraio 1968.

Per parlare con esattezza, dobbiamo attenerci al canone 361 importante e storicamente disorientante: " Col nome di Sede Apostolica o Santa Sede si intendono nel Codice non solo il Romano Pontefice, ma anche, se non risulta diversamente dalla natura della questione o dal contesto, la Segreteria di Stato, il Consiglio per gli affari pubblici della Chiesa e gli altri Organismi della Curia Romana ". Va notata l'imprecisione dell'espressione generica " gli altri Organismi " che ci obbliga a sperare in una riforma concreta e profonda.

La Curia diocesana consta di quegli organismi e persone che collaborano col Vescovo nel governo di tutta la diocesi, specialmente nella direzione dell'attività pastorale, nell'amministrazione della diocesi, come anche nell'esercizio della potestà giudiziaria (c. 469). Questa nuova accentuazione dell'elemento pastorale è molto interessante. Il coordinamento efficace della pastorale diocesana esige una buona scelta e un buon collegamento tra i diversi vicari, siano essi generali come anche episcopali. Il vicario generale gode di una potestà ordinaria e, eccetto che l'estensione della diocesi, il numero di abitanti e altre ragioni pastorali suggeriscano diversamente, deve essere uno solo (c. 475). È interessante la figura del vicario episcopale territoriale (in una parte determinata della diocesi), quello settoriale (per un determinato settore) e quello personale per un determinaito gruppo di persone a causa del rito o per altre ragioni (c. 476). I vicari devono essere sacerdoti. Possono sorgere confusioni e situazioni di conflitto a motivo della coesistenza di vescovi ausiliari coi vicari, sia generali che episcopali, soprattutto se il vicario generale è un presbitero e i vescovi ausiliari sono stati nominati soltanto come vicari episcopali.

Quantunque il legislatore non la imponga (c. 473 & 2), è comunque nuova e interessante la figura del " moderatore di curia ", che in alcune

diocesi è diventato la figura efficace del segretario generale di curia.

" In ogni diocesi, venga costituito il consiglio per gli affari economici, presieduto dallo stesso Vescovo diocesano o da un suo delegato; esso è composto da almeno tre fedeli, veramente esperti in economia enel diritto civile ed eminenti per integrità; essi sono nominati dal Vescovo " (c. 492 § 1). Qui, si presenta un'occasione preziosa per la partecipaziorne di laici specializzati.

È obbligatoria l'esistenza in ogni diocesi del consiglio Presbiterale. È questa una figura tipicamente post-conciliare. Il suo spirito ed il suo operare vanno desunti dai documenti conciliari, specialmente dalla Costituzione Lumen Gentium (N. 28), dal decreto Christus Dominus (nn. 17, 27 e 28), dal decreto Presbyterorum Ordinis (nn. 7, 8 e 15) e dal decreto Ad Gentes (nn. 19 e 20). È come il senato del vescovo rappresenta il " presbiterio " ed ha per missione di Coadiuvare il Vescovo nel governo della diocesi, a norma del diritto " (c. 495). Data la grandissima importanza del " presbiterio " il cui andamento fondamentale ha bisogno forse di un nuovo concilio, si deve prendere molto sul serio la formazione ed il corretto funzionamento del Consiglio presbiterale.

All'interno del Consiglio presbiterale, e come erede delle varie funzioni di governo che prima del CIC erano esercitate dal Capitolo della Cattedrale, deve esserci il Consiglio dei Consultori diocesani, " in numero non minore di sei e non maggiore di dodici " e " per un quinquennio ". Sebbene esso sia composto da membri del Consiglio presbiterale, è un organo distinto e indipendente. I suoi compiti specifici sono " determinati dal diritto " (CIC, c. 502).

Nella misura in cui le circostanze pastorali lo permettono, e, pertanto, con chiaro intento pastorale ed evangelizzatore, si costituisca in ogni diocesi un Consiglio pastorale, composto da fedeli (chierici, religiosi e laici) in numero conveniente, non determinato, e che sia veramente rappresentativo del Popolo di Dio nella diocesi. Al vescovo diocesano spetta, secondo gli statuti dello stesso Consiglio, stabilire i punti fondamentali, convocarlo e presiederlo.

Il Capitolo dei Canonici è molto noto. Basta perciò dire che il suo compito specifico è la celebrazione delle funzioni liturgiche più solenni nella Chiesa Cattedrale o nella Collegiata. " Spetta inoltre al capitolo cattedrale adempiere i compiti che gli vengono affidati dal diritto o dal Vescovo diocesano " (c. 503).

Bibl. - Bertone T., " Curia Romana ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 216-217. Cappellini E. - Coccopalmerio F., Temi pastorali del Nuovo Codice, Brescia, 1984. Chiappetta L., Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale, 2 voll., Ed. dehoniane, Napoli, 1988.

L. Vela

Cursillos di cristianità.

I cursillos di cristianità, secondo i loro promotori e in base ad una serie di Dostulati essenziali, sono un movimento ecclesiale, molto vivo, adatto agli uomini e donne di tutti i paesi, che porta ad un incontro personale con Dio e che favorisce la spiritualità cristiana. Essi sorsero in seno al rinnovamento della gioventù di A.C. spagnola, con una spiritualità di pellegrinaggio modellata sul cammino al santuario del Pilar e noi a san Giacomo di Compostella verso gli anni '40. A Maiorca, dove cominciò a svilupparsi questo movimento, il primo " cursillo " di cristianità si ebbe nel 1946. I primi furono rivolti a giovani e aspiranti, e, a partire dal 1954, si concentrarono sugli uomini sposati. Col 1949, si estero in tutto il mondo. A partire dal 1953, si organizzarono " cursillos " per donne, non senza aver incontrato opposizioni in Spagna, a differenza dell'America Latina che fu subito aperta ai " cursillos " di ambo i sessi.

Fin dall'inizio, si continuò ad affermare che erano un movimento e non una associazione. Però, la cosa più caratteristica di questo movimento è l'importanza che si dà al vissuto e al convissuto, con l'intento

di comunicare l'essere cristiani in un modo esperienziale e gioioso. La comunicazione, mediante i suoi famosi " discorsi ", cerca di essere kerigmatica, anche se agli inizi o nella tappa precedente al Vaticano TI, i contenuti provenivano da una teologia neo-scolastica rinnovata.

Quantunque questo movimento si sia diffuso in tutto il mondo e si rivolga a persone molto eterogenee riguardo a cultura, età, estrazione sociale, ecc., non è ancora inculturato sufficientemente, come è accaduto a tutta la pastorale cristiana, fino ad alcuni anni dopo il Concilio. Ricordiamo che l'universalismo cristiano è stato confuso spesso con l'uniformismo nei contenuti perfino pedagogici. Per questi motivi, il " cursillo " ha insistito più sulla spiritualità " uniformista " della famiglia che sulla problematica "

pluralista " dei fattori sociali. Allo stesso modo, si spiega anche uno degli obiettivi fondamentali del " cursillo ", cioè, l'incontro personale col Dio vivo. Ricordiamo che quando sorsero i " cursillos ", tanto il cattolicesimo spagnolo quanto quello latino-americano; Der non parlare del cattolicesimo universale, avevano cristianesimo sociologico, di " routine " e di usanze, devozionale e popolare, senza una sufficiente adesione personale. Il merito dei " cursillos " fu quello di porre l'accento sull'incontro personale con il Dio vivo e in Gesù Cristo come centro. Per questo, i " cursillos " svilupparono una spiritualità cristiana laica tutta particolare. Fu tutt'altro che un semplice adattamento della spiritualità monastica o sacerdotale: fu una spiritualità per laici, già elaborata nell'A.C.

Ciò che sembra essere una pretesa esagerata è che i " cursillos siano sorti da un progetto pastorale. Certo, il vescovo di Maiorca, Mons. Hervas, fu agli inizi un grande promotore. È anche vero che i " cursillos " furono generalmente accettati bene dal clero, in quanto facevano sperare in un aiuto pastorale notevole nell'attività cristiana coi laici.

Dopo il Concilio, i " cursillos " di cristianità si rinnovarono nei contenuti e nei metodi, mediante l'aiuto di incontri internazionali, il primo dei quali si tenne a Bogotà (1968). Comunque, la sostanza più profonda di questo movimento continua ad essere quasi la stessa del suo inizio.

Bibl. - Aa.Vv., Rollos per sacerdoti. I. Grazia, fede, ostacoli alla vita di grazia, Bologna, 1977. Aa.Vv., Guida dei responsabili della Ultreya, Bologna, 1980. Carminati A., Meditazioni per i responsabili, Bologna, 1980.

Cursillo letteralmente, significa: breve corso di studi. Lasciamo in spagnolo questo termine usato per designare un movimento ecclesiale molto noto e molto diffuso (N.d.T.).

A. Floristán

D

•

Delinquenza.

Tutte le società hanno bisogno di regolare la convivenza con una serie di norme. Si chiama delinquente colui che commette qualche delitto, cioè, qualche atto colpevole, contrario al diritto vigente e punito con una pena. Cosi dunque è delitto quello, e solo quello, che le leggi positive indicano come tale. Potrebbe darsi il caso che uno Stato consideri delitto l'esercizio di alcuni diritti umani (obiezione di coscienza, libertà di espressione, ecc.), ma può anche darsi che certi comportamenti notevolmente dannosi alla società non entrino in questa categoria (questo sarebbe il caso dei cosiddetti delitti dal colletto bianco). A partire da Klutt (secolo XVIII), si distingue tra delitti politici (atti contro la sicurezza dello Stato motivati da ragioni ideologiche) e delitti comuni.

Gli anni '30 furono quelli dell'apogeo delle teorie che cercavano nella ereditarietà genetica dei delinquenti comuni la spiegazione del loro comportamento (Lange giunse a scrivere un libro dal titolo drammatico: Il delitto come destino). Oggi, prevalgono le teorie che ritengono la delinquenza comune la risposta degli individui ad un ambiente (familiare eo sociale) cattivo. Il fatto che gli istituti penitenziari siano riempiti soprattutto di individui appartenenti alle classi più povere e che la maggior parte dei delitti siano appunto contro la proprietà porta a chiedersi se l'aggressione di molti di questi tali non sia la risposta ad una aggressione precedente della società contro di loro. Tuttavia, la reazione abituale di fronte al crescere dell'insicurezza cittadina si limita a chiedere più polizia e non una maggiore giustizia sociale.

Una scorsa attraverso il diritto comparato mette in chiaro che, se si esclude la multa, il sistema penale non conosce praticamente altri mezzi per far fronte alla delinquenza all'infuori della privazione della libertà. Tuttavia,

sembra dimostrato che il carcere, nonostante il suo enorme costo economico, non solo è fallito come sistema di rieducazione, ma anzi accentua le tendenze antisociali. Il suo unico obiettivo è quello di ritirare per un certo tempo dalla circolazione sociale i condannati. Sarebbe necessario trovare altre formule alternative.

È un progresso della storia recente quello di non trattare i minorenni che infrangono le leggi nella stessa forma degli adulti. Fino al Diritto Romano, nessun codice aveva regolato le norme penali riguardanti i maggiorenni. Teodosio e Giustiniano diedero disposizioni particolareggiate verso i minori di sette anni. Però, a partire da questa età, i fanciulli erano condannati alle stesse pene degli adulti: carcere, torture e perfino la pena di morte. Fu il papa Clemente XI che fondò per la prima volta uno stabilimento specifico nel 1704 per i giovani delinquenti (l'ospizio di san Michele). A partire da allora, cominciò a diffondersi il trattamento differenziale ai fanciulli. In Spagna, l'età maggiorenne per il codice penale è fissata a 16 anni. Quelli che sono inferiori a questa età e trasgrediscono le leggi penali cadono sotto la competenza del Tribunale per la tutela dei minori che non ritiene come delitti le loro trasgressioni.

Bibl. - Bandini T. - Gatti U., Delinquenza giovanile, Giuffrè, Milano, 1987. Cohen A.K., Controllo sociale e comportamento deviante, Ed. Il Mulino, Bologna, 1969. De Leo G. - Cuomo M.P., La delinquenza minorile come rappresentazione sociale, Marsilio, Venezia, 1983. Heuyer G., La delinquenza giovanile, Francavilla, 1973. Masini V., " Devianza ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 280-282.

L. González-Carvajal

Demitizzazione.

La critica moderna non ha potuto non interrogarsi di fronte ai miti biblici. Che cosa si deve intendere propriamente per mito (in greco: mythos = riflessione)? Molti ritengono che mito sia sinonimo di racconto, o favola, per cui la fantasia sarebbe l'unica responsabile del racconto. Altri, invece, vedono nel mito una forma valida di trasmettere una realtà viva in un momento concreto della storia. Per quanto riguarda il mito biblico, si tende a definirlo come il rivestimento di verità divine con un tessuto umano affinché in questo

modo esse possano essere comprese dalla gente di quell'epoca in cui si elaborarono queste formulazioni. È evidente che la Bibbia è cosparsa di miti. Si vedano soprattutto i racconti delle origini (Gen 1-11), dove si narrano fatti che si suppongono accaduti prima che cominciasse il periodo storico dell'umanità. Questi fatti contengono indubbiamente un messaggio. Così ammette la critica. Ma come comportarsi di fronte ad essi? L'esegesi tedesca del secolo scorso, a partire da D.F. Strauss, si dedicò a scoprire i miti nei testi biblici. Che cosa si deve farne? La risposta fu categorica: eliminarli! In tal caso, il messaggio rivelato era vincolante solo in quei racconti che oltrepassavano i limiti del mitico.

Questa soluzione portò a risultati disastrosi, in quanto il nucleo del messaggio rimaneva alle volte ridotto ad un minimo con grave danno alla fede cristiana. Per chiarire questo tema, R. Bultmann propose un nuovo concetto di demitizzazione (Entmythologisierung), in forza del quale non si doveva eliminare ma interpretare il messaggio mitico in base ad alcuni postulati mutuati dalla filosofia esistenzialista. I suoi risultati non furono comunque pienamente soddisfacenti, ma intanto Bultmann scosse l'esegesi biblica dal suo letargo, invitando ad adottare nuovi criteri di interpretazione. Molte sue affermazioni sono state accettate dall'esegesi cattolica. Il suo criterio demitizzante si ispira ad uno studio meticoloso dell'impronta socio-religiosa in cui furono scritti i libri sacri. Si tratta di cogliere quello che Dio ha voluto trasmettere all'uomo. Questo messaggio, nelle congiunture storiche del tempo, ha richiesto che venisse calato in un modulo di tipo mitico.

Bibl. - Bultmann R., Nuovo testamento e mitologia, Brescia, . Idem, Credere e comprendere, Brescia, 1977. Manyini I., " Demitizzazione ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 294-306.

A. Salas

Democrazia.

La democrazia, come suggerisce l'etimologia, consiste nel trasferire la sovranità dalla persona fisica del monarca alla persona morale del popolo. Alla famosa frase attribuita a Luigi XIV, " lo Stato, sono io ", il popolo, nella rivoluzione francese, ha risposto: " Lo Stato, sono io ". In alcuni piccoli cantoni svizzeri, dove lo scarso numero dei problemi da risolvere rendono la cosa possibile, il popolo sovrano si governa da sé riunendosi periodicamente

in assemblea (democrazia diretta). Però, negli altri casi, i cittadini hanno optato per eleggere alcuni di loro perché governino a nome loro (democrazia rappresentativa). In una democrazia, tutti i cittadini che hanno raggiunto l'età maggiorenne, senza distinzione di razza, di religione, di condizione economica, di sesso, ecc; hanno il diritto di esprimere col voto il loro parere eo di eleggere chi lo esprimerà per loro negli organi di governo.

Pertanto, anche nelle democrazie esistano governanti e governati, ma la loro condizione è molto diversa da quella che è vigente nei regimi assolutisti. Nelle democrazie, i governanti non lo sono per natura, ma unicamente perché il popolo ha voluto affidare loro questa compito, e lo devono esercitare nel tempo e nelle condizioni determinati dal popolo. Di fatto, nella democrazia, il popolo non concede mai ai suoi governanti tutte le attribuzioni che assegnavano a se stessi i monarchi assoluti: il popolo sa che " il potere corrompe e il potere assoluto corrompe assolutamente " (Lord Acton). Sono cinque i limiti principali che il popolo sovrano suole fissare al potere dei governanti:

a) La divisione di poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario), in modo che gli uni possano controllare gli altri;

b) la sottomisione dei governanti al diritto;

c) la possibilità di revocare la concessione del potere, anche prima di concludere il periodo previsto inizialmente, qualora i governati si dimostrassero corrotti o semplicemente incapaci;

d) la pubblicità delle loro azioni per rendere possibile il controllo del popolo. Infatti, gli autentici democratici non delegano mai completamente l'esercizio del potere ai rappresentanti che hanno eletto;

e) in alcuni paesi, esiste, infine, la figura del Garante del popolo: la sua missione è quella di proteggere i cittadini da eventuali azioni amministrative arbitrarie.

Tra i vantaggi della democrazia, dobbiamo dire che si tratta dell'unico mezzo non violento per regolare gli antagonismi che esistono in qualsiasi società. Come ha scritto Bobbio, " è democratico colui che cerca di risolvere una controversia, non sopprimendo l'avversario, ma cercando di Convincerlo. Se poi non riesce a convincerlo, stabilisce un accordo basato su un compromesso. Quando questo è difficile, occorre il parere della maggioranza. È un criterio puramente quantitativo, se si vuole, ma è sempre meglio contare le teste anziché tagliarle ".

Naturalmente, né la Sacra Scrittura né i Santi Padri poterono pronunciarsi sulla democrazia che spuntò molti secoli dopo. Però, sia la Scritture che i Padri affermano l'uguaglianza degli esseri umani: questo equivale ad affermare indirettamente che nessuno può governare gli altri se essi non gli affidano questo compito. E, di fatto, questa fu, in forma già esplicita, la dottrina della Scolastica (ad eccezione del secolo XIX). Questa è oggi la dottrina ufficiale della Chiesa (Enciclica Pacem in terris, n. 52; GS 75).

Bibl. - F. Ba, " Democrazia ", in: Enciclopedia Italiana Treccani, XII, pp. 591-596. Maritain J., Cristianesimo e democrazia, Milano, 1950. Matteucci N., " Democrazia ", in: Enciclopedia Filosofica, I, Venezia-Roma, 1957, coll. 1460-1469. Messineo A., " Democrazia ", in: Enciclopedia Cattolica, IV, Città del Vaticano, 1950, coll. 1399-1406.

L. González-Carvajal

Depressione.

La depressione è uno stato anormale dell'organismo che si manifesta con un forte abbattimento, accompagnato da determinati sintomi neurovegetativi, senso di colpa e disprezzo di sé. Nella maggioranza dei soggetti depressi, esiste " un senso di perdita ", quasi sempre concretizzato in qualcosa di materiale o in alcuni comportamenti che prima il soggetto era capace di compiere, come: dormire, lavorare, concentrarsi, ecc.

La persona depressa si vede, riguardo al futuro, in modo negativo. I suoi pensieri vagano in forma irrazionale intorno a temi che abbassano l'individuo. Le manifestazioni di questo processo (i sintomi della depressione), che si possono elencare in cinque settori, sono il risultato di questo disturbo conoscitivo.

? Manifestazioni emotive: abbattimento, perdita dell'allegria e della soddisfazione, perdita di affetto per gli altri e perdita di giovialità.

? Manifestazioni conoscitive: diminuzione dell'autovalutazione, attese negative, senso di colpa, percezione distorta di se stessi.

? Manifestazioni motivazionali: la tendenza a evitare e a fuggire, l'incapacità di prendere decisioni, perdita di motivazioni, desideri di suicidio, forte dipendenza.

? Manifestazioni vegetative: perdita di appetito, di sonno e di desiderio sessuale, stanchezza. In alcuni soggetti, c'è la tendenza a dormire

eccessivamente.

? Manifestazioni motorie: cambiamenti a livello di attività, con agitazione o ritardi.

Kielholz, nel classificare la depressione, stabilisce tre gruppi, ognuno dei quali è formato da tipi distinti di depressioni con caratteristiche comuni. Ci sono le depressioni endogene, quelle somatogene e quelle psicogene.

Le depressioni endogene costituiscono la base depressiva di tutte le psicosi affettive. L'depressioni somatogene possono essere dovute a cambiamenti strutturali nel cervello, o come un sintomo che accompagna una infermità fisica. Le depressioni psicogene sono quelle in cui i fattori ambientali hanno il più grande peso: per esempio, l'esaurimento, la morte di una persona cara, ecc.

Bibl. - Bless H., Manuale di psichiatria pastorale, Ed. Marietti, Casale M., 1952. Canova F., Il medico in famiglia, Ed. Paoline, 1981, p. 194. Sattes H., " Depressione ", in: Dizionario di Psicologia, Ed. Paoline, 1975, pp. 307-308. Trickett S. - Albisetti V., L'ansia e la depressione, Ed. Paoline, Milano, 1995.

M. N. Lamarca

Desacralizzazione.

Il termine desacralizzazione significa, etimologicamente, la perdita da parte di qualcosa del suo carattere sacro.

Nella sociologia della cultura, il termine " desacralizzazione del mondo " (Entzauberung der Welt: Max Weber) si riferisce al crescente processo di razionalizzazione delle società moderne, che invade tutte le sfere dell'esistenza. Esso porta alla differenziazione delle varie aree sociali (economia, politica, estetica), in quanto ognuna di esse è dotata di una sua specifica razionalità. Il risultato finale verrebbe ad essere la perdita del carattere numinoso (o sacro) che veniva attribuito a certe realtà mondane nelle società tradizionali: il mondo viene demitizzato, come un semplice oggetto di manipolazione tecnica nelle mani dell'uomo.

Il processo si è compiuto nella civiltà occidentale e sta compiendosi in altre culture; sembra inerente allo sviluppo della tecnica e della scienza.

Le questioni che ulteriormente si pongono sono: questa desacralizzazione del mondo implica senz'altro una impossibilità dell'esperienza religiosa, in quanto scompare l'elemento del sacro in quelle che possiamo chiamare

società tecnologiche? (1. Declino della religione). Oppure, in questo modo, l'esperienza religiosa è resa difficile in queste società, perché viene confinata nella sfera del privato, come una pura ricerca individuale di senso per la propria vita? (2. Privatizzazione del religioso). Oppure, provoca spostamenti e nuove modalità nel modo di vivere il sacro, dando origine a forme di esperienza religiosa, pubbliche ? la religione è un fenomeno sociale ?, ma distinte da quelle tradizionali? (Modalità secolare dell'esperienza del sacro).

Le teorie sociologiche sulla secolarizzazione, con schemi differenti, hanno offerto queste interpretazioni del fenomeno (1, 2 e 3). Ognuna di esse può fornire prove empiriche, siano pure parziali. Pertanto, sembra difficile elaborare una teoria sociologica generale delle conseguenze religiose del fenomeno della desacralizzazione del mondo. Con una prospettiva storica maggiore, sembra oggi che ci troviamo in condizione di fare una serie di affermazioni modellate su quello che concerne il cristianesimo occidentale (e più specificamente, europeo; è probabile che il continente americano si presenti con modalità in parte differenti):

a) Il calo delle pratiche religiose e devozionali ispirate ad una mentalità magica e utilitarista; anche se, naturalmente, rimangono sacche di resistenza, dalla mentalità sacra tradizionale, specialmente negli strati popolari.

b) La progressiva emarginazione dell'istituzione religiosa dai ruoli tradizionali di egemonia sociale e culturale: con la conseguente demitizzazione delle forme organizzative e culturali create da essa nella società pre-tecnologica, che vanno sottoposte a processi critici.

c) Il calo dei condizionamenti sociali tradizionali che sostenevano il senso di appartenenza all'istituzione religiosa: con la correlativa emancipazione dei comportamenti.

Un problema dibattuto si riferisce alla sorte della religiosità di molti individui e gruppi umani, dopo il declino della modalità mondano sacrale dell'esperienza religiosa. Si tratta, cioè, delle possibilità sociali di un'esperienza secolare del sacro. A questo riguardo, bisogna dire:

? Va esclusa qualsiasi forma di automatismo evolutivo. Ciò vuol dire che, all'esperienza religiosa mondano-sacrale, succedono, spontaneamente, o forme secolariste (prive di interessi religiosi, irreligione, ateismo), o forme di esperienza secolare del sacro (indicative di una religiosità più purificata e più trascendente).

? Fattori decisivi per orientare nell'uno o nell'altro senso il cambiamento religioso, possono essere: il grado di sacralizzazione delle realtà mondane

(quanto è maggiore e tanto più si può prevedere una perdita globale dell'esperienza religiosa); la rapidità del cambiamento desacralizzante (quanto più è rapido e tanto più difficile è il passaggio verso forme secolari dell'esperienza del sacro, centrate sulla persona umana come immagine del divino, e nei simboli originari della tradizione cristiana); il livello di preparazione culturale e di modellazione genuinamente esperienziale-religiosa della gente interessata (quanto è maggiore e tanto più probabile è l'evoluzione verso nuove forme per esprimere questa religiosità); infine, l'atteggiamento globale dell'istituzione religiosa (quanto più è resistente ad ogni cambio e tanto più diminuirà la sua capacità di inculturare la fede).

Bibl. - Acquaviva S., L'eclissi del sacro nella società industriale, Ed. Comunità, Milano, 1971. Bellah R.N., Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale, Ed. Morcelliana, Brescia, 1975. Berger P., Il brusìo degli angeli, Ed. Il Mulino, Bologna, 1969. Milanesi G., Sociologia della religione, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1973. Mircea Eliade, Il sacro e il profano, Ed. Boringhieri, Torino, 1969.

J. Martínez Cortés

Devozione.

Devozione è una parola che deriva dal latino devovere (offrire, consacrare). Significa in primo luogo la disposizione e diligenza nel servire Dio con la lode, col culto e la preghiera. I1 suo significato coincide quasi con quello di pietà: in ultima analisi, è l'amore di carità con cui l'uomo aderisce a Dio e lo manifesta in un modo speciale nella offerta costante e sincera degli atti di culto. In questo senso teologico e profondo, la devozione è un atteggiamento spirituale necessario ad ogni cristiano, poiché il fine ultimo della vita cristiana è la glorificazione di Dio.

Altra cosa sono le devozioni (al plurale). Esse consistono nelle varie pratiche religiose di tipo particolare, orientate ad onorare un "oggetto" religiosamente determinato, a seconda delle preferenze del singolo devoto. Così, si può parlare della devozione alla Passione del Signore, al Sacro Cuore di Gesù, all'Eucaristia, a Maria, ad un Santo determinato, al Rosario, alla Croce, ecc. Molte di queste devozioni sono raccomandate e perfino incoraggiate dalla gerarchia ecclesiastica. Non sono, però, mai imposte in modo obbligatorio, come se fossero indispensabili per la vita cristiana.

Il movimento liturgico ha dovuto lottare contro l'importanza esagerata che alcuni cristiani davano a certe devozioni private, ritenendole più adatte a favorire la pietà delle stesse celebrazioni liturgiche. Il Concilio Vaticano II stabilì la vera gerarchia di valori, e, senza cessare di raccomandare i pii esercizi del popolo cristiano, mediante cui si esprimono le varie devozioni popolari, precisò: " Bisogna però che tali esercizi, tenendo conto dei tempi liturgici, siano ordinati in modo da essere in armonia con la sacra Liturgia, da essa traggano in qualche modo ispirazione, e ad essa, data la sua natura di gran lunga superiore, conducano il popolo cristiano " (SC 13). Non c'è dubbio che la riforma liturgica, nel rendere la liturgia più vicina e più popolare, ha contribuito a ricollocare le devozioni private al loro giusto posto, sempre subordinato rispetto alla pietà liturgica.

Bibl. - Aa.Vv., Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia. Introduzione, testo latino-italiano, commento, Ed. Opera Regalità, Milano, . Dalmais I.H., Iniziazione alla Liturgia, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1964. Vagaggini C., Il senso teologico della Liturgia, Ed. Paoline, Roma, , pp. 135-143; 742-752.

J. Llopis

Diaconato.

Il termine diacono significa: colui che serve a mensa, il servitore. In san Paolo, equivale a servo di Dio o della comunità. In due occasioni, Cristo è chiamato diacono (Rm 15,8 e Gal 2,17). Infine, si chiama diacono colui che esercita un determinato ministero nella comunità (Fil 1,1; 1 Tm 3,8), cioè, chi svolge un servizio per i fratelli e gli uomini o comunque in solidarietà. Il diaconato fu fin dall'inizio della Chiesa un servizio speciale caratterizzato dall'aiuto per il culto, per l'assistenza ai poveri e per la guida della comunità. Ricordiamo che le due agàpi (quella di Dio e quella per i poveri) formavano una unità. In altre parole: il cristianesimo evangelico pose l'accento sulla diaconìa e sulla liturgia, usando sia il verbo diakonéo che il verbo leitourghéo, senza opporli. Infatti, l'elemento decisivo è il servizio ai fratelli partendo dall'altare, e la liturgia è una diaconìa.

Molto presto, il sacramento dell'Ordine fu diviso in tre ministeri ordinati: l'episcopato, il presbiterato e il diaconato. Il diaconato fu importante per il fatto che consisteva in un servizio personale ai fratelli partendo

dall'Eucaristia. I primi diaconi supplivano i presbiteri nella celebrazione di alcuni sacramenti, ammaestravano il popolo e amministravano i beni della Chiesa. Cominciarono a decadere col secolo V, quando l'assistenza venne istituzionalizzata ed appparvero altre forme stabili, come gli ospedali. La funzione diaconato venne ridotta al culto e finì per ritualizzarsi. Nella Chiesa d'Occidente, il diacono praticamente scomparve nel Medioevo, quando i ministeri furono ridotti al presbiterato e all'episcopato. Il diaconato divenne allora un periodo di preparazione, un passo antecedente o un grado di accesso al sacerdozio. I diaconi appaiono superflui nell'epoca carolingia, quando acquistano valore ed importanza gli stipendi di Messe. Allora, non c'era un'altra forma congrua di sostentamento. Perciò, i chierici e i diaconi cercarono rapidamente di accedere al sacerdozio. Per ragioni cultuali, basate sul potere e sul denaro, scompare il diaconato o diventa, come tutti gli ordini minori, una finzione. Nemmeno il Concilio di Trento risolse il problema dei ministeri inferiori al sacerdozio.

Il diaconato fu restaurato dal Concilio nel 1964 (LG 29) e regolato poi da Paolo VI nel 1967 (Sacrus diaconatus ordinem) e nel 1972 (Ad pascendum). È stato accettato dalle varie conferenze episcopali in modi differenti. L'ordinazione diaconale di laici fu vista in un primo tempo come una pericolosa clericalizzazione. D'altra parte, un laico delegato può fare quasi tutto quella che può fare una diacono ordinato: predicare, aiutare nelle celebrazioni, compiere varie opere di carità. Epppure, l'esperienza dei diaconi in vari paesi è stata generalmente positiva.

Il documento Ad pascendum afferma che il diacono è l' "animatore del servizio, ossia, della diaconia della Chiesa, nelle comunità cristiane locali, segno o sacramento dello stesso Cristo Signore, il quale non venne per essere servito, ma per servire ". Il servizio diaconale si rivolge verso due poli fondamentali: la comunità cristiana e l'umanità. Sembra necessario oggi il servizio alla persona e alla società mediante le opere di misericordia attualizzate dall'impegno sociale e dalla evangelizzazione.

Bibl. - Aa.Vv., Il diaconato nella Chiesa e nel mondo d'oggi, Ed. Gregoriana, Padova, 1968. Altana A., " Diacono ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., 1989, pp. 393-401. Colson J., La funzione diaconale alle origini della Chiesa, Ed. Mame, Roma, 1962. Denis H. Schaller R., Il diaconato nel mondo d'oggi, Ed. Massimo, Milano, 1968. Marranzini A., Il ristabilimento del diaconato, in: " La Civiltà Cattolica ", 1965, II, 548-561.

C. Floristán

Diaconia.

Diaconìa significa il servizio o l'aiuto dato da alcune persone ad altre. Inizialmente, era sinonimo di servire a mensa, funzione del servo. Ricordiamo che, nel cristianesimo primitivo, la " frazione del pane " nelle case e l'aiuto ai poveri richiedevano un servizio speciale di solidarietà, radice e fondamento della diaconìa cristiana.

Oggi, usiamo la parola servizio in un modo particolare in due settori differenti: quello militare e quello domestico. In entrambi i casi, c'è una dipendenza di alcune persone nei riguardi di alcuni signori o di alcuni ideali patriottici, con una riduzione della libertà dei servi. Nella società di oggi, non piace a nessuno servire, perché ciò comporta sottomissione, umiliazione e sacrificio. Eppure, il NT usa il verbo greco diakonéo (servire) per esprimere l'atteggiamento radicale di Cristo e dei cristiani. Il servizio a Dio e ai fratelli è la prova migliore dell'amore. Gesù sta in mezzo a noi " come colui che serve " (Lc 22,27). Egli " non è venuto per farsi servire, ma per servire " (Mt 20,28). Si dà perfino il paradossso che chi governò è " come colui che serve " (Lc 22,26), non come colui che è servito.

La diaconìa equivale alla missione della Chiesa, che si svolge sempre nell'orizzonte del Regno di Dio, come sequela di Cristo secondo il vangelo, venuta di Dio e liberazione dell'uomo. La diaconìa, fin dalle più remote radici cristiane, ha alcuni soggetti privilegiati che chiedono aiuto: i poveri, gli emarginati e gli infermi, perché sono gli " eredi del Regno " (Mt 5,3) e " fratelli " del Figlio dell'uomo che giudicherà il mondo (Mt 25). " Sono soggetti nel Regno di Dio, non oggetti della nostra compassione. Prima di qualsiasi aiuto, c'è la comunità; prima di qualsiasi assistenza, c'è l'amicizia " (Moltmann). In ultima analisi, la diaconìa cristiana cerca di superare tutte le disfunzioni umane, anche le più disperate, e si sforza di eliminare tutte le barriere.

Bibl. - Alberich E., " Diaconìa - Carità ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 203-205. Pasini G., " Carità ", in: Aa.Vv., Dizionario di Pastorale della comunità cristiana, Ed. Cittadella, Assisi, 1980, pp. 109-120. Völkl R., Diaconìa e carità, Ed. dehoniane, Bologna, 1978.

C. Floristán

Digiuno.

Il digiuno è una pratica ascetica che consiste nell'astensione dai cibi o dalle bevande, totale o parziale, per un certo tempo. Dal punto di vista liturgico,. occorre distinguere due classi di digiuno: quello penitenziale e quello quasi sacramentale. Il primo ha come finalità principale quella di mortificare il corpo in espiazione dei peccati commessi. E' questo il digiuno che la Chiesa praticava anticamente durante la Quaresima, e oggi è stato ridotto al mercoledì delle Ceneri e al Venerdì Santo. Esso consiste in un solo pasto completo lungo il giorno. Secondo il Nuovo Codice di Diritto Canonico, sono tenuti alla legge del digiuno " tutti i maggiorenni fino al 60 anno iniziato " (CIC 1252). Il digiuno quasi sacramentale è quello che si pratica più come preparazione e passaggio alla celebrazione di un sacramento o di una festa liturgica importante, che come espressione di penitenza. Tra i digiuni quasi sacramentali piu antichi, c'è il digiuno preparatorio al battesimo e quello che il Concilio chiama " sacrum ieiunium paschale " (l'aggettivo " sacrum " non appare nella traduzione italiana):

" Sia però religiosamente conservato il digiuno pasquale, da celebrarsi ovunque il Venerdì della Passione e Morte del Signore, e da protrarsi, se possibile, anche al Sabato Santo, in modo da giungere con animo sollevato e aperto ai gaudi della domenica di Risurrezione " (SC 110).

Senza negare la dimensione penitenziale del digiuno del Venerdì Santo, il suo significato più profondo si trova nel suo carattere mistico di preparazione a ricevere l'Eucaristia pasquale. Questo è anche il senso del cosiddetto digiuno eucaristico, che per molti secoli fu richiesto ai fedeli a partire dalla mezzanotte che precedeva la comunione. Oggi, invece, si richiede soltanto questo:

" Chi intende ricevere la santissima Eucaristia si astenga per lo spazio di almeno un'ora prima della sacra comunione da qualunque cibo o bevanda; fatta eccezione soltanto per l'acqua e le medicine " (CIC, c. 919 § 1). Sono esclusi da quest'obbligo: " il sacerdote che nello stesso giorno celebra due o tre volte la santissima Eucaristia; gli anziani, coloro che sono affetti da qualche infermità e le persone addette alle loro cure " (CIC, c. 919 § 2 e 3).

Il digiuno eucaristico può essere considerato anche come un segno della trascendenza dell'Eucaristia rispetto ai cibi e alle bevande comuni.

Bibl. - Augruso A., " Digiuno ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 229-230.

J. Llopis

Dinamica di gruppo.

L'espressione dinamica di gruppo, consacrata ufficialmente da K. Lewin, è usata in un triplice senso:

1) In primo luogo, è usata per descrivere una parte interdisciplinare delle scienze sociali che si dedica a indagare con metodi scientifici le leggi su cui si reggono i gruppi. Sebbene sia soprattutto un settore della psicologia sociale, vanno tenuti presenti anche i contributi della sociologia, dell'antropologia e delle scienze dell'educazione.

2) Si usa anche per designare i fenomeni quotidiani di dinamica e di interazione che succedono in ogni gruppo.

3) Infine, si usa questa espressione per designare un complesso di metodi e di tecniche che servono per aiutare la maturazione dei singoli mediante il gruppo, rendendoli consapevoli dei processi di comunicazione nel gruppo e migliorando la percezione di sé e degli altri. L'uso attuale del termine, almeno negli ambienti ecclesiastici spagnoli, riserva il concetto di dinamica di gruppo a questo terzo significato, accompagnato spesso da un alone di tecnica e perfino di manipolazione.

Gli obiettivi proposti nei laboratori delle dinamiche di gruppo possono, al seguito di K.D. Benne, L.P. Bradford e R. Lippit, essere formulati così:

a) Una maggiore capacità di percepire i sentimenti e le loro espressioni, tanto di sé quanto degli altri.

b) Una maggior capacità di valutare con realismo le conseguenze delle proprie azioni.

c) Una visione dei modi di comportamento in un gruppo, delle sue strutture e processi come, per esempio, strutture di fiducia o di potere.

d) Chiarezza e sviluppo dei valori e obiettivi per sonali ed una congruenza maggiore tra quello che si pensa e dice in teoria e quello che si sente e fa nella vita reale.

e) Una modificazione di comportamento, per esempio, nel senso di una maggiore apertura e accettazione dell'altro.

f) Un aiuto ai partecipanti per integrare i nuovi modi di comportamento nella vita quotidiana, dopo che avranno lasciato l'ambiente farò revole del corso.

g) " Imparare a imparare ". Ogni partecipante deve analizzare i propri sistemi di apprendimento, per potere imparare in qualsiasi esperienza che sta vivendo.

Un fattore comune a tutte le forme di dinamica di gruppo è il principio dell' "apprendimenti esperienziale " nel gruppo. Questo principio si fonda sul fatto che l'apprendimento non si basa solo sul livello conoscitivo, ma anche su quello emozionale.

Si tratta di sviluppare la capacità di riconoscere e di superare i meccanismi emozionali che inibiscono l'apprendimento, come possono essere un'aggressività distruttiva o una apatia paralizzante. Occorre attivare i fattori che favoriscono l'apprendimento, come la gioia e il piacere di sperimentare o il desiderio di comunicazione e di appoggio reciproco.

I meccanismi di difesa continuano a rispuntare, danno origine a conflitti e perturbazioni nella comunicazione e rendono difficile la collaborazione. Però, se si raggiunge il processo di incorporazione nella dinamica di un gruppo, ciò aiuta ad acquisire nuove esperienze, a conquistare una identità dell'Io più matura ed un maggiore rendimento.

L'importanza della dinamica di gruppo per la pastorale, l'educazione, il lavoro sociale o la vita comunitaria, sta nel fatto che mediante essa, si possono sopprimere o diminuire certi meccanismi di difesa e certi comportamenti che rendono difficile la collaborazione e la convivenza, come l'ansia di fronte alla perdita di affetto, i desideri e le attese infantili.

Bibl. - Giordani B., La psicologia in funzione pastorale: metodologia del colloquio, Ed. La Scuola-Antonianum, Brescia-Roma, 1981. Lewin K., Teoria dinamica della personalità, Firenze, 1965. Mucchielli R., La dinamica di gruppo, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1968. Murray E.J., Psicologia dinamica, Roma, 1971. Pelzer K.E., " DinamicaPsicologia ", in: Dizionario di Psicologia, Ed. Paoline, 1975, p. 323. Scilligo P., " Gruppo: dinamica di ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 491-493.

F.J. Calvo

Dio.

Nell'universo culturale in cui ci muoviamo, l'espressione e il concetto Dio occupa principalmente due spazi simbolici. Uno, di origine semita, ricava dalla radice al il concetto di potenza e stovranità: per questi mondi, Dio è l'ultimo riferimento del potere umano e cosmico. Così, nel mondo arabo, Dio è chiamato Allàh, e nel mondo ebraico, El o Elohim. L'altro Spazio è di origine indo-europea, da cui pare che il significato originale del latino Deus e del greco Theòs derivi da una radice sanscrita che significa luce, illuminazione. Secondo questa concezione, Dio è la luce, il sapere. Però, non possiamo negare che i due spazi culturali, lungo i secoli, abbiano interferito reciprocamente, di modo che, in genere, Dio è concepito come potere supremo e come sapienza profonda.

In entrambi gli spazi, c'è stato il fenomeno del politeismo o pluralità di dèi. Però, sopravvisse sempre la consapevolezza che questa pluralità era un travisamento avvenuto storicamente per la malvagità umana. Così, dunque, si esprimeva il greco Senofane parlando dei suoi concittadini Omero ed Esiodo, anteriori a lui di quattro secoli: " Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto quello che tra gli uomini è biasimevole e indecoroso: furto, adulterio e inganni reciproci ". un passo anàåõfurto, adulterio e inganni reciproci ". Di qui, trae come conseguenza che gli uomini hanno creato gli dèi a loro immagine: " Se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani e potessero fare opere come gli uomini, dipingerebbero i corpi degli dèi sulla loro somiglanza ". Con questo, vogliamo dire che gli dèi del politeismo non sono fantasie capricciose e puerili, ma sono poteri reali. I1 potere umano ha bisogno di proiettare se stesso in un mondo superiore che giustifichi e legittimi le proprie deviazioni. Solo la fede in un Dio creatore sfugge alle conseguenze dell'antropomorfismo.

Nel caso contrario, si può ricordare un racconto cinese. Il contadino Wang Lu era disperato da una fame terribile. Andò allora nel piccolo tempio degli dèi del suo territorio, e tagliò decisamente il volto al piccolo dio inalterabile, seduto assieme alla sua dèa. Li trascura, non presenta più offerte e non si cura delle loro immagini. " Questo, dice, succede agli dèi che fannno cose cattive agli uomini ". Però, quando ritorna il bello, offre un po' d'incenso ai suoi dèi. " Tutto sommato, dice, hanno potere sulla terra ".

Per questo, quando i Greci colti e consapevoli vogliono liberarsi dal potere che li opprime, la prima cosa da risolvere è il culto di alcuni " dèi dal volto umano ". Euripide scriveva: " Un dio non ha bisogno di niente, se è veramente un dio ". Da questa denuncia del politeismo, si giunge o alla fede in un Dio creatore e trascendente, o all'Ateismo religioso, come avviene nel buddismo e nel bramanesimo. Perché, infatti, si dovrebbero adorare gli dèi? Dovunque si trovino il potere e l'uomo, sulla frontiera dell'umanità, sorge questa domanda, sia nell'antica Babilonia sia nel libro di Giobbe o nei tragici greci. Il potere non ha ragione per sé: bisogna dimostrarlo.

Nell'ambiente ebraico (che è quello che più ci interessa), vediamo che il popolo d'Israele, in un primo tempo della sua storia religiosa, adorava il proprio dio ? JHWH o Elohim ?, ritenendolo superiore agli dèi degli altri popoli, anche quelli più potenti. Si tratterebbe di un enoteismo (" religione del dio numero uno "). Tuttavia, si può dire che fin dal principio, la fede d'Israele è praticamente monoteista (" religione del Dio unico "). Mosè non fu un riformatore religioso sullo stile del faraone egiziano Amenofi IV che introdusse una nuova religione sopprimendo e perseguitando quella precedente. Il monoteismo * è differente anche dal movimento che in Babilonia aveva assicurato la supremazia al dio Marduk riducendo tutti gli altri dèi alla personificazione delle sue varie funzioni. Il problema dell'esistenza o della non esistenza di altri dèi era fuori dall'orizzonte immediato di Mosè: egli ebbe la rivelazione di un Dio che per sua forza e vitalità e per l'esigenza di sottomissione totale dei suoi adoratori non poteva praticamente lasciare spazio ad altri dèi accanto a lui. In seguito, i profeti purificarono la concezione di Dio portando il monoteismo alle sue più alte vette: JHWH non è soltanto il Dio d'Israele, ma il Dio di tutti i popoli e il creatore di tutto ciò che esiste. Con ciò, era impossibile che i poteri umani plasmassero a loro capriccio le figure divinizzate per giustificare con esse le loro fantasie e velleità, Dio relativizza ogni potere, ogni autorità e ogni sapienza. Egli è la migliore garanzia contro ogni tentativo di oppressione da parte dei potenti.

Nel NT, non c'è un'idea originale di Dio: si accetta pienamente il concetto dell'AT, soprattutto nella versione dei profeti e dei sapienti (libri sapienziali e apocalittici). Tuttavia, bisogna riconoscere che si sottolinea fortemente l'universalità di Dio: Israele cessa di essere il popolo eletto: all'" Israele secondo la carne " (Israele storico), succede l'" Israele secondo lo spirito " (il nuovo popolo di Dio senza frontiere etniche).

Questa fede in Dio, senza rinunciare minimamente al suo rigoroso monoteismo, si orienta verso una misteriosa pluralità all'interno dell'unico Dio (cf Trinità): Dio-Padre, Dio-Figlio, Dio-Spirito. E tutti questi paradossi culminano nel rapporto che unisce il Dio eterno con l'uomo Gesù. Proprio qui, nella relazione tra la dottrina del Dio unico e la cristologia, appare l'originalità della religione biblica. Questa originalità fu di un calibro tale che gli Ebrei giunsero a credere che il monoteismo fosse minacciato dall'insegnamento di Gesù Cristo. Però, dal vangelo di Marco e dai primi scritti di san Paolo fino all'Apocalisse di Giovanni, rimane fermo e rigido il vecchio monoteismo d'Israele, nonostante che a Gesù vengano attribuite esplicitamente le prerogative che l'AT dava a JHWH.

Lungo i secoli cristiani, la fede in Dio è stata posta in dubbio, ritenendola incompatibile con la fede nell'uomo. Però, fu soprattutto a partire dal Rinascimento del secolo XV,e successivamente, con l'Illuminismo del secolo XVIII, che l'antica fede in un solo Dio creatore, uno e trino, fu messa in dubbio per la sua presunta incompatibilità col progresso della mente e del potere dell'uomo. Questa lotta ha avuto la sua espressione massima nell' "ateismo militante ", professato da Karl Marx e dai suoi seguaci. Secondo loro, in un mondo dove l'uomo è re, non c'è posto per un dio che gli faccia competenza, soprattutto, se questo dio è invocato dalla classe dirigente per legittimare con ciò la sua oppressione sul proletariato. Questa comparsa dell'ateismo militante ha scosso le coscienze dei credenti, soprattutto dei cristiani e li ha costretti a riproporsi tutto il problema su Dio.

Oggi, i credenti non sono costretti come una volta a rendere razionale la loro dottrina su Dio. Piuttosto, si sentono spinti ad offrire una prassi che, essendo la conseguenza rigorosa della loro fede, implichi la liberazione dell'uomo di fronte a tutti i poteri che lo opprimono: politici, economici, culturali e perfino religiosi. Questo comporta logicamente una costante autocritica delle Chiese per potere in questo modo essere allo stesso livello di tutte le forze umane che si occupano e si preoccupano per migliorare l'umanità.

Bibl. - Finkenzeller J., Il problema di Dio. Il primo capitolo della teologia cristiana, Ed. Paoline, Cinisello B., 1986. Gogarten F., L'uomo tra Dio e mondo, Ed. dehoniane, Bologna, 1971. Mancini I., " Dio ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 306-336. Ramsey I.T., Parlare di Dio, Ed. Longanesi, Milano, 1970. Schillebeecks E., Dio e l'uomo, Ed. Paoline, Roma, .

J.M. González Ruiz

Diocesi.

Le diocesi sono i territori che sono affidati al governo dei vescovi. Di fatto, è un termine usato nel Diritto Canonico per designare la giurisdizione di un vescovo. Attualmente, il Nuovo Codice definisce le diocesi come chiese particolari (CIC 368), rinnovando la vecchia terminologia della Chiesa antica che identificava il concetto di chiesa locale o particolare con quello di diocesi. Tuttavia, nel Nuovo Codice, si parla anche della diocesi come della " porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale di un Vescovo " (CIC 369). Con questo, si prendono le distanze da una ecclesiologia universale di comunione e si conserva una visione giuridico-amministrativa da una prospettiva di monarchia papale. Storicamente, le diocesi erano divisioni amministrative dell'impero romano, e la Chiesa si adattò ad esse. In Spagna, si tende a identificare la diocesi con la " provincia " civile, eccetto alcune rare eccezioni dovute il più delle volte alla tradizione e alla storia. La conseguenza è che ci sono diocesi molto grandi ed altre molto piccole. Questo, inevitabilmente, pone problemi pastorali.

Un complesso di diocesi forma una archidiocesi o provincia ecclesiastica il cui titolare è quello della chiesa principale che riceve il titolo di arcivescovo. Anticamente, gli arcivescovi avevano una grande importanza, soprattutto nel Medioevo: godevano di una grande autorità ecclesiale ed avevano molte competenze nel coordinamento e nella interrelazione delle diocesi vicine, che poi passarono al Papa. Oggi, sta risorgendo una ecclesiologia di comunione e di collegialità episcopale che può rafforzare la coscienza ecclesiale delle diocesi e archidiocesi. Questa riscoperta comporta un maggior protagonismo dei ministri e dei laici nei compiti ecclesiali coi consigli e sinodi diocesani.

Bibl. - Sartori L., Introduzione generale, in: V. Bo ed altri (ed.), Dizionario di pastorale della comunità cristiana, Ed. Cittadella, Assisi, 1980. Soravito L., " Diocesi ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 213-215.

J.A. Estrada

Direttori di pastorale.

Il Vaticano II ha stabilito " che siano redatti dei Direttorî generali circa la cura delle anime, ad uso sia dei Vescovi, sia dei parroci, nell'intento di fornire loro forme e metodi per esercitare più adeguatamente e più facilmente il loro ministero pastorale " (CD 44). Sottolineò anche l'importanza di due direttorî pastorali: quello rivolto a " gruppi speciali di fedeli ", e quello destinato alla " istruzione catechistica del popolo ".

I direttorî di pastorale sono documenti redatti da qualche Congregazione romana o commissione di pastorale (continentale, nazionale o diocesana) e autorizzati dai vescovi che regolano, coordinano e stimolano un'attività concreta pastorale in tutta la Chiesa, in una nazione, in una regione o in una diocesi. I primi direttorî di pastorale, prima del Concilio, furono di natura liturgica o sacramentale. A partire dal Vaticano II, sono stati composti vari direttorî, tra i quali spicca il Directorium Catechisticum Generale, emanato dalla Congregazione del Clero (11.4.1971). Le Conferenze episcopali dei vari paesi hanno pubblicato anche dei direttori nazionali, a volte sotto il titolo di " orientamenti " o " direttive ".

I direttori di pastorale si propongono il fine di orientare il progetto e la realizzazione di un apostolato concreto, per mezzo della unificazione di criteri pratici, l'animazione dei responsabili, il rinnovamento delle coscienze ed il coordinamento delle iniziative. I contenuti dipendono dall'ambiente pastorale a cui è destinato il direttorio. Di solito, viene descritto il senso teologico e pastorale dell'attività apostolica che si intende regolamentare, si analizzano gli elementi più fondamentali, vengono tracciate le norme di attuazione e si indicano gli aspetti organizzativi e metodologici. Ciò a cui si mira, in ultima analisi, coi direttorî di pastorale, è l'unità di direzione.

Sono particolarmente necessari quei direttorî che corrispondono alla celebrazione liturgica, alla catechesi, alla predicazione, all'educazione religiosa a scuola, all'apostolato dei laici, all'impegno politico dei cristiani, ecc. Devono essere revisionati di quando in quando, per esempio, ogni dieci anni. È fondamentale che nella loro elaborazione intervengano, direttamente o indirettamente, tutti coloro che operano nel campo della pastorale concreta che si sta per trattare. È impegnativo per tutti quanto viene deciso e fatto da tutti.

Bibl. - Franchini E., " Pastorale in Italia ", in: Dizionario di Pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 741750. Groppo G., " Direttorio catechistico generale ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 221-222.
C. Floristán

Diritti umani.

L'espressione diritti umani si riferisce ad una categoria etico- giuridica che cerca di esprimere i valori fondamentali della persona umana e i diritti-doveri che ne derivano. Questi costituiscono i " diritti-doveri umani fondamentali ", cioè, i diritti e i doveri che ogni uomo ha per il solo fatto di essere uomo e ai quali non può mai rinunciare, in quanto non sorgono da una concessione sociale o politica, ma dalla sua stessa natura. La società non può fare altro che riconoscerli, sancirli, promuoverli, difenderli e garantirli a tutti e a ciascuno dei suoi membri. L'interpretazione adeguata di questa categoria può aiutare a definire le esigenze pratiche dell'etica sociale e permettere di rendere concreti i diritti-doveri fondamentali di carattere ecologico, biologico, spirituale, familiare, sociale, politico, economico, religioso, culturale, ecc.

Le formulazioni dei diritti umani costituiscono le manifestazioni storiche della coscienza etica dell'umanità. Di qui, la loro importanza, i loro limiti e le reticenze che di fronte a questo tema hanno potuto manifestare coloro che non le ritenevano espressioni valide della loro concezione sulla persona e sulla società. Per comprenderle in modo adeguato, è necessario tener presente: la loro forma letteraria (dichiarazioni, proclami, patti, lettere, protocolli, esposizioni); i valori a cui si riferiscono come a contenuti propri; il processo seguito per convertirli in ideali, criteri di comportamento e norme positive sui diritti-doveri umani fondamentali; la funzione etica e sociale che hanno svolto e che sono chiamati a svolgere ai giorni nostri; la loro attualità vigente negli ordinamenti giuridici e nella pratica della convivenza sociale e politica.

In tutto questo processo, occorre distinguere tre tappe principali. Nella prima, si sottolineano soprattutto (anche se non in modo esclusivo) i diritti umani attinenti alla persona umana considerata individualmente (cittadino): vita, integrità fisica, beni materiali, garanzie giuridiche, libertà personali; nella seconda, si pone l'accento sui fattori di carattere sociale: famiglia,

lavoro, salario, alloggio, educazione, riposo, tempo libero, libertà sociali; nella terza, si tratta già di garantire i diritti e i doveri attinenti al loro significato per la persona umana e per la società: la natura, l'ambiente, la razza, il sesso, l'età, la salute, lo sviluppo, la cultura, la pace, il benessere, l'autodeterminazione dei popoli, ecc.

Queste tappe sono dovute allo sviluppo sperimentato nella coscienza sulla dignità della persona umana e sulle cause che possono nuocere ad essa. È stato decisivo anche l'influsso delle rivoluzioni (borghesi, liberali, sociali, culturali e moderne in genere) che cercarono di superarle.

Tra le formulazioni storiche più significative dei diritti umani, si sogliono indicare le seguenti: la Dichiarazione dell'indipendenza degli Stati Uniti d'America (1776); la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino da parte dell'Assemblea nazionale francese (1789); la Dichiarazione universale dei diritti umani approvata e proclamata dall'Assemblea generale delle Nazioni unite (1948); la Dichiarazione dei diritti del fanciullo (ONU 1959); il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (ONU 1966 e 1976); il Patto internazionale sui diritti civili e politici (ONU 1966 e 1976), il Protocollo facoltativo del Patto internazionale sui diritti civili e politici (ONU 1966 e 1976), la Dichiarazione delle Nazioni Unite sulla eliminazione delle discriminazioni della donna (1976); la Carta dei diritti e doveri economici degli Stati (1976); la Convenzione dell'ONU contro la tortura e altri modi o castighi crudeli, inumani o degradanti (1987).

L'atteggiamento della Chiesa Cattolica di fronte alle formulazioni storiche dei diritti umani ha evoluto in modo parallelo al carattere delle stesse formulazioni, fino a culminare nell'enciclica Pacem in terris di Giovanni XXIII (1963, nn. 45-46) e nella Costituzione pastorale Gaudium et Spes (n. 41) del Concilio Vaticano II con la proclamazione esplicita dei valori fondamentali che sono supposti oggi dai diritti umani.

Tra le istituzioni che si preoccupano di promuovere la pratica di questi diritti-doveri, bisogna ricordare: Amnesty International (1961), la Commissione dei diritti umani delle Nazioni Unite (1966), e la Commissione Pontificia " Justitia et Pax " (1967).

Bibl. - Compagnoni F., " Diritti dell'uomo ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 218-227. Concetti G. (ed.), I diritti umani. Dottrina e prassi, Ed. AVE, Roma, 1982. Malizia G., " Diritti umani ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Ella Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 301-303.

F. Ferrero

Discernimento.

Discernimento è una parola che è diventata fortemente attuale. Forse in un modo o in un altro, non fu mai assente dalla prassi cristiana: " è viva nei vangeli, è oggetto di riflessione nelle lettere... " (J. Guillet). Il cristiano ne ha sempre sentito la necessità. Ciò nonostante, con la terminologia e con certe caratteristiche nuove, è un tema postconciliare. Nel 1973, apparve una tesi di laurea che aprì il cammino (G. Therrien), senza poter dare una bibliografia specializzata completa.

Il discernimento cristiano ha per obiettivo quello di scoprire la volontà di Dio per viverla. È, in altre parole, captare la voce di Dio in mezzo ad un coro di voci. Dove molti pensano di incontrare le loro forme di vedere, il discernimento cerca di penetrare nella verità. E questo, non per il prurito di contemplare la verità, ma per vivere questa verità scoperta o captata. Per questo, il discernimento è più nella linea dell'ortoprassi che in quella dell'ortodossia (E. Dussel).

La tradizione, forse più di tutti sant'Ignazio, ha parlato di discernimento degli spiriti. È quasi certo che la terminologia fosse l'occasione perché il contenuto del discernimento fosse dimensione interiore della vita cristiana. Senza negare l'importanza di questo aspetto, il discernimento ha allargato il campo: " Il discernimento cristiano deve estendersi oggi alla vita pubblica e comunitaria dei credenti, alle loro dimensioni politiche, e non restringersi fondamentalmente alla dimensione della cosiddetta "vita spirituale", o "vita interiore" delle anime pie " (E.M. Ureña). Per questo, si può parlare, con tutta esattezza, di discernimento e politica (J.B. Libanio).

Ci furono dei tempi in cui c'era poco da discernere. Tutto era già stato contemplato dalla legge. Se questa poi non aveva tenuto presente questa o quest'altra circostanza, ci pensava il superiore a farne le veci. Non rimaneva che obbedire. Questo valeva soprattutto per la vita religiosa, ma ciò si poteva dire anche dei cristiani impegnati in movimenti, ecc.

Per questo, nei gruppi più tradizionali, il discernimento è visto, ancora oggi, come non necessario. Non solo, ma è visto addirittura come una mancanza di fiducia nella chiaroveggenza del legislatore e del superiore: questi tengono il posto di Dio e perciò vedono sempre ciò che conviene fare

da parte di chi ha promesso obbedienza. In questo senso, Il Cammino, il manuale non solo dell'Opus Dei, ma anche del tradizionalismo mascherato, è stato considerato come " l'annullamento del discernimento " (J.M. Castillo). A questo libro, se ne potrebbero aggiungere tanti altri.

La comunità cristiana entra per diritto proprio nel discernimento cristiano. Quando san Paolo dice: " Vagliate ogni cosa " (1 Ts 5,21), si rivolge alla comunità. È certo che lo stesso Paolo parla di un dono chiamato " il dono di discernere gli spiriti " (1 Cor 12,10). Sembra, però, che si riferisca unicamente al discernimento dell'origine dei fenomeni carismatici. Comunque, non sembra unito al dono della presidenza. Il discernimento va piuttosto messo in relazione con quanto dice Mt 18,20: " Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro ".

Il Concilio Vaticano II ha fatto un piccolo passo avanti in questo senso. Oltre a LG 12, che valorizza il compito di coloro che " presiedono " nel discernimento, occorre leggere anche GS 4, 11 e soprattutto 44, dove si afferma che " è dovere di tutto il Popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi... interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare... ". Nonostante il clericalismo del testo, è comunque un passo avanti che non va sottovalutato, come va anche tenuto presente il progresso di GS rispetto a LG.

Un atto di discernimento cristiano non va confuso con un atto di altra natura. Uniti, non contro. Non siamo di fronte ad un atto asettico. Siamo davanti ad uno dei punti chiave del vangelo vissuto.

La cosa prima e fondamentale è quella di riunirsi nel nome del Signore. Prendere consapevolezza della presenza e dell'azione dello Spirito in un gruppo di credenti è una cosa indispensabile. Lo Spirito è " lo Spirito della verità " (Gv 14,17).

Non si possono, però, nemmeno dimenticare i meccanismi umani di ogni riunione che cerca la verità. Probabilmente, questi fattori sono quelli che sono stati meno tenuti presenti, soprattutto nei gruppi più pii. Il fatto che il boom del discernimento abbia coinciso con la boccata d'ossigeno portata dal Concilio nel cristianesimo impedì che questi meccanismi umani venissero trascurati. Però, ciò nonostante, è probabile che non abbiano avuto tutta l'importanza che si sarebbero meritata. Forse non si poteva chiedere di più in quel punto concreto della vita della Chiesa.

Tra questi meccanismi, c'è da ricordare la preparazione della riunione (anche qui: riunione non preparata = riunione fallita). C'è una grande

differenza dall'annuncio che è un invito sincero all'annuncio che è presentato quasi come una sfida. Poi, viene la celebrazione della riunione con una presenza democratica libera, sincera e coerente, dove sia possibile superare soprattutto le affinità affettive e i pregiudizi che sogliono ostacolare la libertà interiore. Infine, occorre accettare e appoggiare il risultato, cercando i mezzi adeguati per " sfruttare " questo risultato.

Senza riferimenti concreti, è impossibile un discernimento cristiano. GS 4 parla della " luce del vangelo ". Il vangelo è innanzitutto la persona di Gesù. La sequela di Cristo si presenta dunque come il criterio per antonomasia quando si tratta di discernere le situazioni vitali tanto personali quanto comunitarie.

Questo criterio non sembra contestato da nessuno. Ciò che è difficile, e che è una possibile occasione di dissenso, è una maggiore determinazione di questa sequela di Cristo. Probabilmente valgono questi due criteri di precisazione circa il fondamento indiscutibile di Gesù: primo, le tendenze cristologiche di un periodo determinato della storia. Sebbene anche queste siano plurali, e conviene che lo siano, è difficile negare che esistono tendenze storiche, di predominio storico. Negare che anche qui la voce del popolo sia la voce di Dio, potrebbe significare gettare sassi nella piccionaia. Secondo, bisogna badare ai carismi particolari: comunque siano questi carismi, sono " una manifestazione particolare dello Spirito per il bene " (1 Cor 12,7). Anche qui, si devono tenere presenti le necessità comuni, quelle prioritarie che un'epoca storica ha percepito o scoperto. Supponiamo, per esempio, la fame, la violenza, la disoccupazione, la droga, l'ingiustizia delle strutture... Che cos'è che non aiuta a superare queste piaghe?

Bibl. - Barruffo A., " Discernimento ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 419-430. Gay R.M., Vocazione e discernimento degli spiriti, Ed. Paoline, Roma, 1963. Gozzelino G., Al cospetto dì Dio. Elementi di teologia della vita spirituale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 222-241. Pigna A., La vocazione. Teologia e discernimento, Ed. Teresianum, Roma, 1976. Rondet M., Formazione al discernimento spirituale personale e comunitario, Ed. Ancora, Milano, 1975. Thomae H., Dinamica della decisione umana, PAS-Verlag, Zurigo, 1964.

A. Guerra

Divorzio.

Il bimbo umano è il più complesso dei cuccioli animali ed esige per questo un lungo periodo di educazione. Questo ha comportato da sempre la stabilità della coppia umana, soprattutto nel passato, quando, a causa della mortalità infantile e le scarse speranze che dava la vita umana, la coppia trascorreva praticamente la sua esistenza matrimoniale mettendo al mondo figli. Oggi, le circostanze sono in parte cambiate: l'amore coniugano è entrato in gioco specialmente come nucleo essenziale del matrimonio. L'amore esige intrinsecamente di essere un progetto per sempre. Un amore che già in partenza pretendesse di essere solo per un certo periodo di tempo non sarebbe amore vero. Senza alcun dubbio, il divorzio danneggia i figli, i coniugi e la società in genere, soprattutto quando il numero di divorzi aumenta notevolmente. Si impone perciò una coscientizzazione del popolo sui problemi suscitati dal divorzio e una preparazione dei giovani affinché le nuove generazioni si sposino liberamente, responsabilmente e con maturità. Il numero di conflitti coniugali è cresciuto enormemente. Le cause sono complesse. La vita matrimoniale dura più a lungo, la donna si è emancipata ed ha acquisito un'autonomia culturale ed economica. La società è diventata più permissiva in questo campo. La secolarizzazione ha tolto forza all'influsso del fattore religioso che insisteva enfaticamente sulla stabilità del matrimonio.

Tutto questo mette in rilievo l'importanza della pedagogia prematrimoniale e degli aiuti da offrire alle coppie in crisi. La società civile ritiene un male minore la regolamentazione giuridica del divorzio per i casi che sembrano insolubili. Oggi, si tende generalemente a non colpevolizzare nessuno giuridicamente e a considerare soprattutto il tempo in cui di fatto i coniugi sono stati separati e non appare possibile una riconciliazione: viene allora concesso il divorzio.

La Chiesa cattolica respinge il divorzio, ma accetta le dichiarazioni di nullità. Queste cause sono cresciute molto in questi ultimi anni, tenendo conto della mancanza di maturità, di libertà e di amore. Nel campo della pastorale ! dei divorziati, si tende ad un equilibrio in forza del quale, senza suonale le campane a distesa nell'occasione di divorzi, si fa comunque prevalere la benignità evangelica.

Bibl. - Aa.Vv., Il matrimonio oggi tra crisi e rinnovamento, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1980. Dalla Torre G., " Divorzio civile ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 236-246.

Tettamanzi D., La pastorale della Chiesa verso le situazioni matrimoniali non regolari, Ed. Regalità, Milano, 1979.

A. Hortelano

Dogma.

La parola dogma deriva dal verbo greco dokèin, il cui significato è duplice: a) credere, essere del parere; b) decidere. Ciò diede origine a due sensi nell'antichità: sul piano filosofico, opinione dottrinale di una scuola filosofica o di un filosofo; sul piano politico: ordine, decreto, disposizione dettata dall'autorità legittima.

Nel NT, si usa, alle volte per riferirsi ad un editto imperiale (Lc 2,1; At 17,7); altre volte, come nel caso degli scritti paolini, per indicare la legge dell 'AT (Ef 2,15; Col 2,14). Gli Atti degli Apostoli usano dògmata e la forma èdoke da dokèin per riferirsi alle decisioni prese dagli Apostoli riuniti in concilio a Gerusalemme (At 15,22.25.28; 16,4).

I Padri apostolici applicano il termine all'insegnamento di Gesù e degli Apostoli e alla dottrina rivelata del vangelo. Il dogma viene a designare l'obbligatorietà delle parole di Gesù nella prassi dei cristiani.

Con la parola dogmata, la patristica posteriore si riferisce anche, e in varie occasioni, ad una dottrina falsa, ad una eresia. Dogma non significa, pertanto, la dottrina cattolica ufficiale, ma qualsiasi tipo di dottrina. Fra l'ambiguità e l'imprecisione in cui si muove l'uso del termine lungo tutto il Medioevo, va ricordato il significato particolare dato da san Vincenzo di Lérins e sarà quello che finirà per imporsi in seguito.

Secondo lui, il dogma è la dottrina della fede della Chiesa, arrivando ad equiparare rivelazione e deposito della fede. A partire dal Concilio di Trento e nella linea di Vincenzo di Lérins, con la parola dogma, si pone l'accento sulla certezza oggettiva della rivelazione con scapitò del contenuto e della situazione personale della fede.

Nei tre secoli successivi, si andrà fissando con maggior precisione tutto ciò che si riferisce alla competenza del Magistero nella definizione dei dogmi, il suo carattere vincolante e il doveroso rispetto. Così, avviene un processo restrittivo del dogma, il cui punto culminante è la Costituzione Dei Filius, del Concilio Vaticano I, dove si afferma: " Sono poi da credersi con fede divina e cattolica tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio

scritta o trasmessa per tradizione, e che la Chiesa, sia con solenne giudizio, sia con magistero ordinario e universale, propone da credersi come divinamente rivelate " (DS 3011).

Teologi come Rahner, Lehmann, Kasper e altri ritengono che la comprensione del dogma, come appare nel Vaticano I, non raccoglie " nemmeno " (Kasper) la ricchezza e complessità che aveva questo termine nel Medioevo; pone eccessivamente l'accento sull'elemento formale dell'autorità, trascurando altri elementi ugualmente importanti e costitutivi del dogma.

Il fatto stesso dell'esistenza di dogmi nel cristianesimo è stato oggetto di forti critiche da diverse parti. Così, per esempio; la riforma protestante, che fa della Scrittura la fonte e la norma di ogni dottrina e autorità; la ragione illuminista, che dà il suo assenso intellettuale e vitale solo a ciò che la ragione ha esaminato, valutato e riconosciuto come accettabile; l'esegesi positivista, che si propone di liberare il NT dai suoi presupposti dogmatici e di identificare il Gesù della storia, spogliandolo del suo involucro dogmatico; la teologia liberale, che ritiene il dogma " un'opera della mente greca sulla base del vangelo " (Harnack); la teologia modernista, secondo cui i dogmi sono il prodotto di una lunga evoluzione; la filosofia del linguaggio, per cui i dogmi, o sono privi di senso, o sono sprovvisti di un carattere conoscitivo.

I dogmi costituiscono un ostacolo, molte volte difficile da salvare, per giungere fino al vangelo. C'è una tendenza, che si può notare anche tra i credenti, a vedere un abisso profondo tra la buona e lieta notizia della libertà dei figli di Dio e il dogma cristiano. L'esistenza dei dogmi e la loro recezione incondizionata da parte di tutti i credenti ricordano spesso fenomeni poco piacevoli come l'inquisizione, i roghi, l'indice de, libri proibiti, l'opposizione e la resistenza della Chiesa ai progressi della scienza quando questi entravano in conflitto con la visione cristiana del mondo, gli attentati ecclesiastici contro la libertà di coscienza, di pensiero, di indagine e di espressione.

Due sono i problemi che la teologia si pone nei riguardi dei dogmi: la loro evoluzione e la loro ermeneutica. Riguardo all'evoluzione dei dogmi, ecco alcune domande che esigono una risposta: si può parlare di una vera evoluzione dottrinale nel cristianesimo, in modo simile a come si parla di evoluzione nei campi della scienza e del pensiero? C'è coincidenza e continuità tra la rivelazione originaria e i dogmi posteriori? Aggiungono qualcosa di nuovo i dogmi al contenuto costitutivo della fede fissato nell'età apostolica?

La distanza temporale e socio-culturale tra l'epoca in cui si formularono i dogmi e le epoche posteriori impone in maniera categorica la necessità di giungere ad una interpretazione che consenta di scoprire il significato dei dogmi in ogni situazione storica e distinguere adeguatamente il nucleo immutabile ed infallibile dallo schema mutabile in cui fu espresso. Conviene tener presente, a questo riguardo, che gli interventi del Magistero ecclesiastico sono spesso " regolamentazioni del linguaggio ", come ha fatto notare Rahner. Occorre quindi badare più all'intenzione che alle formulazioni letterarie.

Una teologia e una catechesi che vogliano essere fedeli alla tradizione viva della Chiesa ed essere attente ai segni dei tempi, sono alle prese con questa sfida: " Mostrare i dogmi non solo come formalmente obbligatori, ma anche come pieni di senso in sé, illuminanti per l'uomo e realizzabili per la fede nel mondo d'oggi " (Kasper). È una sfida tutt'altro che facile, e, d'altra parte, irrinunciabile.

Bibl. - Congar Y., La fede e la teologia, Roma, l967. Forte B., La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1987. Kasper W., Il dogma sotto la Parola di Dio, Ed. Queriniana, Brescia, 1968. Mansini Guy F., " Dogma ", in: Dizionario di Teologia Fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, l990, pp. 343-353. Rahner K. - Lehmann K., Kerigma e dogma, in: Aa.Vv., Mysterium Salutis, 2, Ed. Queriniana, Brescia, 1968, pp. 166-269. Ratzinger J., Storia e dogma, Milano, 1971.

J.J. Tamayo

Dolore.

Il dolore, inteso come malessere personale, si riflette sul volto e sulla vita. Rughe di dolore e curve di tragedie parlano più delle parole e degli spasimi per quanti vivono fuori da queste situazioni dolorose. Può recare dolore anche chi, magari con retta intenzione, pensa di sollevare il dolore altrui manifestando il suo. D'altra parte, la mancanza di dolore non è un segno di vita, ma di non-solidarietà. Se, infatti, uno non soffre, ciò si deve non solo al fatto che non patisce, ma anche al fatto che non compatisce.

Ci sono sempre dei " consolatori importuni " (G. Gutiérrez), disposti a spiegare il dolore altrui, non il loro, ricorrendo a cause tradizionali che

cercano la radice del dolore fuori della storia, in un misterioso destino che indica la croce come voluta da Dio per la purificazione della storia. Questa visuale, che era quella dei compagni ed amici di Giobbe (antichi e moderni) fu allora smentita da JHWJ e oggi, dalle persone normali.

Questi consolatori importuni dimenticano che la radice del dolore umano non può essere cercata fuori della vita e della storia. C'è qui una risposta che, se non è completa, (questa è molto difficile), ha, almeno molto a vedere con la realtà. Il dolore non è una questione di fatalismo, ma di forze storiche. Per questo, è necessario combatterlo, nella misura del possibile. Chi lo combatte afferma con ciò stesso la possibilità di superarlo. Se non fa così, si limita a sopportarlo.

È stato detto che " il male non esiste per essere compreso, ma per essere combattuto " (L. Boff). Questa espressione indica in modo molto sensibile la predilezione per l'ortoprassi sull'ortodossia.

Guardando il mondo più normale della realtà, questa affermazione si impone senza difficoltà, almeno pensiamo. Colui che soffre vuole la comprensione della sua sofferenza solo come mezzo per superarla.

La lotta nelle sue varie incarnazioni è il superamento della rassegnazione, di una falsa mistica della croce, di un fatalismo alle volte masochista e della indifferenza ammantata dell'immutabilità greca (una delle piaghe più nefaste della spiritualità.

La croce di Gesù è un buon simbolo incarnato del dolore umano. C'è chi ha detto che la sofferenza si è fatta mistero in Giobbe e redenzione in Gesù (H. Küng). A noi adesso interessa soltanto stabilire un rapporto intimo tra dolore e croce.

La croce di Gesù, come simbolo e spiegazione del dolore umano, è cambiata, come è cambiata la teologia della croce e la teologia del dolore di Dio. La prima scoperta è stata questa: che Dio si rivela anche sulla croce (e non solo nella gloria) e che il dolore è una dimensione di Dio.

Queste varie teologie manifestano dove stanno fondamentalmente le cause che portano alla croce, alla sofferenza, all'atteggiamento compassionevole di Dio di fronte a colui che soffre nella condanna di queste cause della croce. Il dono supremo della risurrezione è la parola definitiva del superamento della croce, e, forse soprattutto, della condanna delle cause che originano ed infliggono la croce.

Sarebbe un errore grave, od una grande ingenuità, pensare che la lotta e la teologia riusciranno a superare il dolore o almeno a renderlo amabile. No. Il

dolore continuerà ad esistere, ed il cristiano, appunto perché tale, continuerà a soffrire.

Primo, perché lo stesso concetto di lotta comporta sofferenza. Costatare la resistenza alla verità e alla giustizia, porre barriere ed impugnare armi è doloroso per una mente nobile. Soprattutto se questo non è un semplice concetto, ma un'incarnazione nella persecuzione e nella morte dei combattenti. Combattere il dolore non è così semplice come potrebbe pensare qualcuno.

Secondo, perché la prassi è caparbia. Chi parte dalla statistica (quantificazione incorruttibile della prassi) per vedere se la lotta continua ad essere necessaria, non può ignorare che i numeri di coloro che soffrono crescono come un torrente. Non sempre si combatte guadagnando terreno. Bisogna confessare che spesso aumenta la famiglia e cresce il dolore.

Terzo, la storia è non solo plurale, ma è plurale dogmaticamente. Ci sono convinzioni dogmatiche, oggettivamente dense di vita, che causano sofferenze enormi. Questa è forse la più grande sofferenza: sapere e sperimentare che non si tratta di combattere il dolore, questo è logico, ma c'è da soffrirlo, perché la croce continua ad essere presente, quasi inalterabile ed inamovibile, mentre la vediamo crescere ed assumere forme criminali. Noi non possiamo dire molto di più sul dolore. Speriamo che un giorno il Signore della vita e della risurrezione ci farà vedere tutto questo mondo e ci spiegherà i suoi meccanismi. Di più: mentre cerchiamo già qui l'ortoprassi, speriamo di poter vivere questa promessa fatta realtà: " E non vi sarà più la morte né lutto né lamento né affanno perché le cose di prima sono passate " (Ap 21,4).

Bibl. - Bernard C.A., Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana, Ed. Paoline, Cinisello B., 1990. Galot J., Perché la sofferenza?, Ed. Ancora, Milano, 1986. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica " Il valore salvifico del dolore ", 11.2.1984 Martina C.M., Avete perseverato con me nelle mie prove. Riflessioni su Giobbe, Ed. Piemme, Casale M., 1990. Serentha' M., Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinità, Ed. Paoline, Cinisello B., 1993.

A. Guerra

Domenica.

Nonostante che l'unità fondamentale del tempo, il giorno, sia di origine solare, l'ordinamento primitivo del tempo procede dalla luna. Gli antichi osservarono che dal novilunio o luna piena fino al suo oscuramento o scomparsa, trascorrevano 28 o 29 giorni con quattro fasi. Ogni fase, di sette giorni o una settimana, è di origine antichissima, indoiraniana o sumero-babilonese. Probabilmente a Ur di Caldea, patria di Abramo, c'era una religione lunare. La settimana ebraica di sette giorni e il sabato come giorno di riposo e di culto, sono antichi. Per fondare su base teologica il sabato, che esisteva già, si afferma nel Genesi che Dio creò il mondo in sei giorni e che al settimo, si riposò. Il riposo sabatico fu stipulato affinché i lavoratori (e gli schiavi, se c'erano) avessero un giorno libero, di riposo e di liberazione. Il culto significava dedicare quel giorno a JHWH. D'altra parte, nell'antichità greca e romana, si conoscevano i nomi di sette pianeti o satelliti della terra, ritenuta il centro dell'universo. Questi sette nomi erano nomi di dèi e vennero applicati ai giorni della settimana a cominciare dal secolo III a.C. Saturno, giorno di riposo, fu chiamato sàbat dai rabbini ebrei.

La settimana cristiana è sorta dalla settimana ebraica e da quella pagana. Comincia con la domenica, chiamata dal Concilio Vaticano II " la festa primordiale " dei cristiani (SC 106). Si fonda sulla " tradizione apostolica, che ha origine dallo stesso giorno della Risurrezione del Signore " (SC 106). I vangeli chiamano la domenica " il primo giorno della settimana, secondo il calcolo ebraico. La parola domenica deriva dal latino " dies dominica " (giorno del Signore. Dominus = Signore). Nelle lingue slave e anglosassoni, si chiama: " giorno del sole " (Sunday, in inglese; Sonntag, in tedeschi. È, dunque, il giorno della risurrezione di Cristo.

Fin dal principio, fu anche il giorno di raduno della comunità cristiana per celebrare il Signore mediante la Cena fraterna, l'eucaristia, la riconciliazione e la condivisione dei beni. Un gruppo sociale prende consapevolezza di sé e perdura se si riunisce periodicamente. Così fecero i cristiani la domenica. L'Eucaristia è dunque l'obiettivo centrale della domenica, anche se non è l'unico. Oltre ad essere giorno di assemblea o comunitario, la domenica è giorno di riposo. Ricordiamo che il sabato ebraico era giorno di riposo. Gesù guarisce di sabato, ma dice che quel giorno è giorno di riposo, non di lavoro; è giorno di liberazione e di guarigione, non di schiavitù. Nel proclamare di sabato, nella sinagoga di Nazaret, un programma di liberazione, Gesù compie un gesto di dimensione profetica.

Oggi, la domenica è giorno di riposo, giorno della famiglia, di festeggiamenti, di trattenimenti e di svaghi. Il suo carattere religioso, con la secolarizzazione della società, scompare a poco a poco. Per certi cristiani, la domenica è il giorno dell'adempimento di un rito religioso (andare a messa), con la difficoltà di praticarlo nel luogo solito per gli spostamenti di fine settimana. Non dimentichiamo che ciò che importa di più non è tanto la domenica, quanto la comunità che si riunisce quel giorno. Ora, il tempo della domenica si è esteso di fatto al fine settimana.

Non è facile far ricuperare ai cristiani d'oggi il senso della domenica. È possibile soltanto con una vita di comunità, riscoprendo la gioia di celebrare coi fratelli l'Eucaristia e la festa.

Bibl. - Aa.Vv., Domenica, il signore dei giorni, CAL, Roma, 1980. Brandolini L., " Domenica ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 378-395. CEI, Eucaristia, comunione e comunità. Documento pastorale, Roma, 22.5.1983. Idem, Il giorno del Signore. Nota pastorale, Roma, 11.5.1984. Magrassi M., Vivere la Liturgia, Ed. La Scala, Noci, 1978, pp. 435-462. Sodi M., " Domenica ", in: Dizionario di Pastorale giovanile, Ed. Elle di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 238-241.

C. Floristán

Dottore.

Si chiama dottore chi ha la capacità di insegnare questa gli è riconosciuta ufficialmente (dal latino: docere).

Nell'antichità ebraica, c'era il " dottore della legge " che aveva un triplice compito: stabilire e conservare il diritto; insegnare e formare scuole di giuristi; interpretare e applicare la legge nell'ambito giudiziario.

Nel NT, appare il titolo di dottore (didàskalos) nelle tre liste in cui san Paolo elenca le funzioni ecclesiastiche. In seguito, nel periodo patristico, " dottore " ha il significato di maestro e si trova negli elenchi dove si distinguono i gradi gerarchici, senza designare un ordine propriamente detto. Presto, si ammise che, nella Chiesa, i vescovi erano i dottori per eccellenza. Questa concezione passò nel Decreto di Graziano (1140). Nello stesso secolo XII, anche i maestri in teologia e in diritto canonico furono chiamati dottori. I più rappresentativi furono distinti con qualifiche che la storia ha conservato e che tendono ad esprimere sia il carattere del loro metodo, sia la qualità

essenziale del loro talento o della stima singolare che godettero. Così, san Bernardo era il doctor mellifluus, san Bonaventura, il seraphicus, sant'Alberto Magno, l'universalis, san Tommaso d'Aquino l'angelicus e il communis, Raimondo Lullo, l'illuminatus...

Il titolo di dottore della Chiesa è dato ufficialmente agli scrittori ecclesiastici che si sono distinti per la santità di vita, per la purezza nell'ortodossia e per la qualità della loro scienza. I dottori si distinguono dai Padri della Chiesa , anche se i due titoli coincidono in molti dei personaggi che vissero nei primi secoli. I dottori costituiscono con i Padri due varianti, simili, ma differenti, di testimoni della dottrina. I loro scritti sono documenti della tradizione. Però, va osservato che all'espressione della credenza comune si mescola una parte di pensiero personale: non ogni parola di un dottore della Chiesa è parola della Chiesa. Spetta allo storico dei dogmi e della teologia discernere ciò che è un'opinione personale o una infiltrazione di correnti ideologiche non tradizionali.

Bibl. - Drago M. - Boroli A. (dir.), Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 252-253.

E. Vilanova

Droga.

Droga è qualsiasi sostanza psicoattiva che viene consumata furori da una corretta ordinazione medica. Il fine principale è quello di modificare il comportamento e l'apprezzamento dell'ambiente circostante. Esistono vari tipi di droga: gli allucinogeni, come l'LSD (Lisergic Synthetic Dietilamide) e i derivati del cannabis (hashish, marijuana, grifa); stimolanti, come la cocaina e le anfetamine; ipnotici, come l'alcool, i barbiturici gli oppiacei (oppio, morfina, eroina), ecc. Le droghe producono effetti secondari fortemente nocivi. Inoltre, le overdosi sono sempre pericolose, e in alcuni casi (ipnotici), possono causare la morte.

Quasi tutte le droghe arrivano a creare una dipendenza psichica, cioè, la sensazione di non poterne fare a meno. Le più pericolose, come i derivati dell'oppio, sono quelle che producono anche una dipendenza fisica (impossibilità di abbandonarle per gli sconvolgimenti organici che vengono a prodursi quando il corpo si è assuefatto ad esse) e una tolleranza (la necessità di aumentare progressivamente la dose per ottenere gli stessi effetti).

Generalmente, la vendita di droghe è vietata, ma esistono alcune eccezioni (alcool, tabacco, caffè). Questo differente trattamento tra alcune droghe ed altre non è sempre in funzione della loro maggiore o minore pericolosità: influiscono le abitudini di ogni società e gli interessi economici.

In Spagna, il consumo di droghe fuori legge prese l'avvio verso la fine degli anni '70 e da allora, non ha cessato di crescere. Secondo dati del 1986 del Piano Nazionale sulle Droghe, il numero di cocainomani oscilla tra 60.000 e 80.000; quello di eroinomani, tra 80.000 e 125.000; i consumatori dei vari derivati del cannabis sono tra 1.200.000 e 1.500.000. La spesa giornaliera dei consumatori supera i 1.400 milioni di pesetas.

Esiste una certa correlazione tra la delinquenza e la tossicomania. Anche quando molte droghe riducono o addirittura sopprimono i controlli dell'individuo, non è dimostrato che i delitti derivino direttamente da ciò. Però, esiste una relazione di tipo funzionale tra il consumo di quelle droghe che generano dipendenza fisica e delitti compiuti col fine di ottenere la somma necessaria ed evitare la sindrome di astinenza.

Nella lotta contro la tossicomania, i provvedimenti di carattere penale non possono essere gli unici e nemmeno i più efficaci. È importante un'azione preventiva che, mediante un'attività pedagogico-informativa, riduca il consumo di droga. È anche necessario disporre di mezzi di trattamento che non si limitino alla disintossicazione (cosa relativamente facile), ma che affrontino il problema della ricostruzione della personalità del drogato e la sua integrazione sociale. Quest'ultimo aspetto è molto più difficile, perché esige cambiamenti non solo nel drogato, ma anche nella stessa società. Infatti, l'ostilità che la società di oggi suscita in molti giovani e la sua mancanza di orizzonti è una delle cause che li porta alla droga come una forma di evasione dalla realtà. Il comportamento della società attuale, anche se forse non se ne rende conto, comporta una contestazione di carattere sociale e politico.

Bibl. - Balloni A., Crimini e droga, Cluebb, Bologna, 1983. Barbero Avanzini B., Droga, giovani e società, Ed. Il Mulino, Bologna, 1981. Brunetta G., Giovani e droga, Milano, 1979. Butturini E. - Andreoli V., Giovani, droga e rapporto educativo, Verona, 1979. De Caro G., Tossicomanie nella società moderna, Torino, 1980. Rossi L., " Droga ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 246-254. Varenne G., L'abuso delle droghe, Ed. Paoline, .

L. González-Carvajal

E

Ecclesiologia.

L'ecclesiologia è quella parte della teologia sistematica che riflette sulla Chiesa. Tradizionalmente, era un trattato che era diviso tra la teologia fondamentale o apologetica, destinato a dimostrare l'origine divina della Chiesa e le " note " costitutive della sua autenticità, e la teologia dogmatica che comprendeva le proposizioni fondamentali sulla Chiesa, ne presentava l'essenza e la metteva in relazione con gli altri trattati dogmatici (cristologia, pneumatologia, rivelazione, ecc.). Oggi, si tende ad un unico trattato di ecclesiologia che raccolga tutti questi aspetti e presenti una visione sistematica globale.

A partire dal Vaticano II, si è prodotto un grande rinnovamento del trattato di ecclesiologia, sia a livello metodologico, sia nei contenuti. Dal punto di vista metodologico, il fatto più innovatore è stato lo sviluppo di una concezione storico-salvifica, propria dello stesso Concilio: parte dalla Scrittura, analizza l'evoluzione avvenuta nella storia e nella tradizione, e conclude con una riflessione sistematica sui problemi d'oggi. Questa sottolineatura evolutiva obbedisce alla rivalorizzazione delle fonti teologiche (Scrittura e Tradizione), all'introduzione del metodo storico-critico, alla rivalorizzazione delle scienze storiche e sociali, alla riscoperta dello sviluppo dogmatico e alla necessità di riformulare i dogmi e riformare (aggiornamento) le istituzioni. Questa accentuazione sposta la riflessione teologica dalla categoria dell'essere a quella del divenire e suppone l'abbandono del metodo scolastico (elaborato in forma di tesi con avversari e prove ricavate dalla Scrittura e dalla tradizione, ma fuori dal loro contesto storico): non è la Scrittura che deve confermare il dogma, ma è il dogma che deve essere compreso come spiegazione e interpretazione della Scrittura in un dato momento storico.

Dal punto di vista dei contenuti, ci sono stati anche qui cambiamenti significativi. Il rinnovamento più importante è consistito nel partire da una

concezione della Chiesa come mistero di fede che si esplicita in definizioni ecclesiologiche con radici della Bibbia e della tradizione, privilegiando il concetto di Popolo di Dio (capitolo II della LG) come quello che esprime meglio la continuità e la discontinuità storicosalvifica della Chiesa. Viene così abbandonata l'ecclesiologia societaria, giuridica, istituzionale e razionalista propria dell'epoca pre-conciliare e si pone fine alla gerarcologia che tende a identificare la Chiesa con la gerarchia. Questa nuova impostazione è più missionaria (la Chiesa è in funzione dell'estensione del Regno di Dio) e più rispettosa dell'autonomia delle realtà temporali (la Chiesa è nel mondo e occupa un posto nella storia profana, nel cui interno si realizza la storia salvifica). Con questo, si pone fine all'ecclesiocentrismo di epoche precedenti, che tendeva a identificare la Chiesa con il Regno. Si pone fine anche al carattere negativo e pessimista del rapporto con il mondo (condanna del mondo e dell'evoluzione storica: anti-liberalismo, anti-illuminismo, anti-modernismo, ecc.). Anche l'escatologia ha influito sull'ecclesiologia: si passa da una prospettiva ultramondana e di oltretomba, che facilmente degenera in uno spiritualismo disincarnato, ad una concezione messianico-profetica del compito della Chiesa nel mondo e nella storia.

Oggi, assistiamo ad un interesse crescente per la pneumatologia, superando un cristomonismo senza pneuma. Si sviluppa il dialogo ecumenico che pone fine alla teologia delle controversie. C'è una rivalutazione del laicato e della collegialità episcopale nel contesto di una ecclesiologia di comunione. Queste linee tracciano il futuro del trattato.

Bibl. - Aa.Vv. Mysterium Salutis, 7, " L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo ", Ed. Queriniana, Brescia, 1972. Aa.Vv., La Chiesa del Vaticano II (a cura di G. Barauna), Ed. Vallecchi, Firenze, 1965. Aa.Vv., L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II, Ed. La Scuola, Brescia, 1973. Antón A., Ecclesiologia post-conciliare: speranza, risultati e prospettive, in: R. Latourelle (cur.), Vaticano II, bilancio e prospettive, Ed. Cittadella, Assisi, pp. 361-388. Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995.

J.A. Estrada

Ecologia.

L'ecologia è un termine che è stato creato nel 1868 da E. Hacckel per designare la scienza che studia i rapporti esistenti tra gli organismi vivi ed il loro ambiente. La civiltà industriale che comprende sia i paesi capitalisti che quelli socialisti, sta distruggendo gli ecosistemi della terra come conseguenza delle risorse che sottrae loro e degli elementi inquinanti che vi introduce. Si calcola, per esempio, che al ritmo attuale del consumo, le riserve di gas naturale potrebbero esaurirsi fra 35 anni, quelle di petrolio, fra 70 e quelle di carbone, fra 500. D'altra parte, anche qualora non aumentasse il consumo di minerali, fra meno di cento anni saranno esaurite le riserve di 10 fra i 16 minerali più importanti. Riguardo all'inquinamento, bisogna sapere che la nostra ecosfera non produce neanche una molecola per cui non esista un enzima capace di scomporla, ma non è lo stesso per la maggioranza dei cinquecento mila prodotti sintetici fabbricati dall'uomo, i cui residui sono molto difficili da eliminare (sono state trovate tracce del pericoloso DDT anche nelle uova di pinguino dell'Antartide).

La famosa relazione su I limiti della crescita, presentata al Club di Roma nel 1972, giungeva a concludere che la vita potrebbe estinguersi nel secolo prossimo se non saranno presi mezzi radicali. Indubbiamente, si possono discutere i particolari di questa relazione, ma non la tesi di fondo: un aumento indefinito non può mantenersi in un pianeta finito. Questo è il quid della dottrina ecologica. Ora, se non è possibile sostenere una crescita indefinita, molto meno sarà possibile sostenere una crescita, oltre che indefinita, esponenziale.

Alcuni autori hanno ritenuto colpevole il cristianesimo per la crisi ecologica, per avere presentato come volontà di Dio il dominio sulla natura da parte dell'uomo e lo hanno contrapposto al rispetto che le religioni orientali, dalla tendenza più contemplativa, nutrono verso il creato. Si tratta qui di un malinteso: l'uomo, a cui Gen 1,28 affida il dominio sull'intero creato, non ha diritto a comportarsi come un despota. Il contesto mostra chiaramente che solo Dio è Signore e che Egli ha fornito la creazione di alcune leggi che l'uomo deve rispettare alla pari delle altre creature.

Il fatto è che di fronte alla gravità della situazione non è possibile né chiudere gli occhi né continuare a confidare nelle cosiddette " soluzioni tecniche ", cioè, quelle che attendono la salvezza da nuove scoperte scientifiche e non esigono di modificare i valori dell'umanità. Questa reazione può facilmente diventare una " fuga verso l'avanti " (di fatto, di fronte all'esaurimento dei combustibili fossili, siamo passati all'energia nucleare di

fissione; per non avere il problema dei residui radioattivi, si parla già di passare all'energia nucleare fusione...). Una umanità dotata di un potere enorme e di scarsa sapienza potrebbe avviarsi verso alternative veramente estreme. A nostro parere, l'unica soluzione sensata consisterebbe in un cambio in profondità del sistema imperante dei valori. Sarebbe necessario aprire un grande dibattito interdisciplinare tra economisti, scienziati, psicologi, sociologi, filosofi e teologi su quali debbano essere i valori imperanti in una società capace di sopravvivere.

Bibl. - Aa.Vv., L'uomo e l'ambiente. Un'inchiesta internazionale, Ed. Tamburini, Milano, 1971. Giovanni Paolo II, Pace con Dio creatore, pace con tutto il creato, Esortazione apostolica, 8.12.1989. Gusdorf G., Introduzione alle scienze umane, Ed. Il Mulino, Bologna, 1972. Lenoble R., Storia dell'idea di natura, Ed. Guida, Napoli, 1975. Morin E., Il paradigma perduto: la natura umana, Ed. Bompiani, Milano, 1974. Musmarra A., Princìpi di ecologia, Ed. Calderini, Bologna, 1971. Spinsanti S., " Ecologia ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 440-460.

L. González-Carvajal

Ecumenismo.

Per ecumenismo, si intendono gli sforzi delle Chiese cristiane per ristabilire l'unità perduta, sia a livello dottrinale che nella prassi ecclesiale. Come movimento, l'ecumenismo è sorto nel secolo XX partendo dalle Chiese e confessioni protestanti che nel 1938 formarono il Consiglio Ecumenico delle Chiese. Nel 1948, si tenne la prima assemblea del Consiglio con la presenza di 150 Chiese e confessioni cristiane; mancavano le Chiese ortodosse e la Chiesa cattolica. I cattolici avevano nel movimento ecumenico una partecipazione molto limitata per una comprensione negativa dell'ecumenismo: c'era il pericolo di un riconoscimento esplicito o implicito del carattere ecclesiale delle altre confessioni. Si manteneva la tesi che la Chiesa cattolica era l'unica Chiesa vera e che fuori di essa, non c'era la Chiesa di Cristo, ma tutt'al più dei frammenti ecclesiali. Pertanto, si esigeva il ritorno degli eretici alla unica Chiesa (quella cattolica), e si diffidava dei teologi cattolici più aperti all'ecumenismo, per lo più francesi e tedeschi.

Una nuova epoca cominciò con Giovanni XXIII e con la creazione di un segretariato per l'Unità dei Cristiani (1960), come anche col decreto del

Concilio Vaticano II sull'ecumenismo e col riconoscere come autentiche le Chiese orientali (UR 14-15), mentre le confessioni protestanti venivano chiamate " comunità ecclesiali " (UR 19). Inoltre, il Concilio modificò l'equiparazione tra Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica: preferì affermare che " l'unica Chiesa di Cristo... sussiste nella Chiesa cattolica " (LG 8). Con questa espressione, si lasciava un largo margine ai vari gradi di ecclesialità delle confessioni cristiane e pertanto ad una pluralità di vincoli di comunione tra di loro. Il riconoscimento di sacramenti e di ministeri autentici fuori della Chiesa cattolica permetteva una nuova impostazione dell'ecumenismo.

Da una prospettiva teologica, va messo in risalto la fine di una teologia di controversie (che accentuava gli aspetti differenti) e lo sviluppo progressivo di una teologia di convergenze: è più importante quello che ci unisce di quello che ci divide; si tratta di fratelli nella fede, anche se sono separati. Come fatti significativi, va sottolineata la possibilità dell'inter-comunione con le Chiese orientali, la presenza cattolica nel Consiglio ecumenico delle Chiese (sia pure con una integrazione non piena), l'aumento crescente di matrimoni misti interconfessionali e i frequenti dialoghi e incontri di commissioni delle varie Chiese e di teologi. Si è diffusa anche la Settimana di preghiere per l'unità delle Chiese. La dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa ha reso possibile un clima più ampio di dialogo e di apertura e ha delegittimato teologicamente quegli Stati confessionali che impediscono la pluralità religiosa.

Rimangono tuttavia delle differenze che ostacolano l'unione. Con le Chiese orientali, l'ostacolo maggiore sta nella diversa concezione circa il primato del Papa e del suo compito nella Chiesa universale. Coi protestanti, ci sono altre divergenze: il problema dei ministeri e della successione apostolica; una diversa interpretazione dei sacramenti, sia per quanto concerne il loro valore salvifico, sia nel determinarne il numero; la mancanza di consenso sul rapporto tra la Scrittura e la Tradizione; ecc. Oggi, c'è anche chi deplora un certo ristagno ecumenico in certi settori della Chiesa. Comunque, il movimento ecumenico continua. Al livello di teologi e di commissioni interconfessionali, si stanno raggiungendo risultati importanti che rendono possibili nuovi orizzonti per l'unità. Bisogna ora che questi accordi teologici ottengano un ricevimento ecclesiale e vengano tradotti nella vita delle Chiese.

Bibl. - Congar Y.M., Dizionario ecumenico, Ed. Cittadella, Assisi, 1974. Neuner P., Breve manuale dell'ecumene, Brescia, 1986. Pattaro G., Corso di

teologia dell'ecumenismo, Brescia, 1985. Sartori L., Teologia ecumenica. Saggi, Padova, 1987. Vercruysse Jos E., " Ecumenismo ", in: Dizionario di Teologia fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 361-372.

J.A Estrada

Emarginazione.

Emarginazione è il contrario di integrazione. Però, fra le due situazioni, esiste un continuum più che un limite netto. Di fatto, l'emarginazione non è mai totale, perché ogni emarginato è, almeno giuridicamente, un membro della società. Potremmo definire l'emarginazione come una " scarsa partecipazione ai beni e alle risorse disponibili, come anche alle decisioni che vengono prese nella società ". Collettivi con alto rischio di emarginazione sono gli handicappati mentali, gli invalidi, gli anziani, i drogati, gli alcoolizzati, gli zingari, gli infermi mentali, gli infermi cronici, ecc. Tratti comuni ad essi sono l'incapacità di controllare gli elementi chiave della vita (come il diritto al lavoro) e l'isolamento (le loro rare organizzazioni sogliono essere del tipo di ghetto). L'emarginazione può essere la conseguenza del comportamento traviato di certi individui o collettivi, ma spesso sono i gruppi sociali che definiscono la normalità secondo cui sono esclusi tutti quelli che per le loro caratteristiche eo per il loro comportamento non si adattano alle norme e ai valori dominanti. Conseguentemente, i Servizi Sociali raggiungono uno scarso risultato se si propongono di modificare gli atteggiamenti degli emarginati senza affrontare i meccanismi marginalizzanti della società. Giovanni Paolo II ha scritto: " Sarebbe radicalmente indegno dell'uomo, e negazione della comune umanità, ammettere alla vita della società, e dunque al lavoro, solo i membri pienamente funzionali perché, così facendo, si ricadrebbe in una grave forma di discriminazione, quella dei forti e dei sani contro i deboli e i malati " (Enciclica Laborem exercens, n. 22).

Bibl. - Calvaruso C. - Abbruzzese S., Indagine sui valori in Italia, Ed. SEI, Torino, 1985. Cohen A.K., Controllo sociale e comportamento deviante, Ed. Il Mulino, Bologna, 1969. Ginatempo N., Marginalità e classi sociali, Ed. Angeli, Milano, 1983. Masini V., " Emarginazione ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 371-372. Paci M., Capitalismo e classi sociali, Ed. Il Mulino, Bologna, 1978.

L. González-Carvajal

Epifania.

Epifania, o teofania, significava, nel mondo greco-romano del IV secolo, l'apparizione o manifestazione della divinità ai suoi devoti, o il compimento benefico di un portento. L'anniversario dell'apparizione era come il giorno della nascita della divinità. Ciò si applicava anche agli imperatori. Epifania o parusìa era la venuta del re o dell'imperatore. San Paolo applica questo termine alla prima venuta di Cristo (2 Tm 1,10) e all'ultima (2 Ts 2,8).

L'epifania cristiana appare come festa in Oriente (probabilmente in Egitto) nello stesso tempo in cui spunta il Natale a Roma. Ha un rapporto con una festa pagana che si celebrava il 6 Gennaio ad Alessandria per commemorare la crescita della luce. Nel secolo V, Oriente ed Occidente si scambiarono le loro rispettive celebrazioni e le loro liturgie si arricchirono di due feste, anziché una: Natale e Epifania. L'Epifania è in relazione con tre manifestazioni di Gesù: l'adorazione dei Magi, il battesimo di Gesù, le nozze di Cana.

La riforma conciliare della liturgia è stata fedele alla tradizione romana ed occidentale dell'Epifania come manifestazione del Signore. L'Epifania celebra lo stesso mistero del Natale con due temi: la rivelazione della gloria del Figlio unigenito e la chiamata universale di tutti i popoli alla salvezza. Come pietà popolare, l'Epifania è unita al racconto dei Magi che seguono la stella e giungono con i loro doni ad adorare il Messia. La fantasia popolare si concentra sul nome e sulla figura dei re; in compenso, la liturgia pone l'accento sul significato dei tre doni portati dai Magi. In Spagna, l'Epifania è il giorno tradizionale dei regali ai bambini, anche se recentemente, i regali sono stasti spostati al 25 Dicembre, con l'influsso anglo-sassone dell'albero di Natale.

Bibl. - La stessa che per il Natale.

C. Floristán

Ermeneutica.

L'ermeneutica (in greco: ermeneùein = interpretare) consiste nel fondare e nel fissare teoricamente i princìpi che si ritengono validi per interpretare i testi biblici. L'applicazione concreta di questi principi spetta all'esegesi. Ora,

siccome la Bibbia è ad un tempo parola divina e parola umana, si impone una duplice categoria di princìpi teorici:

1) Princìpi generali. Essi cercano di affrontare nella misura del possibile gli autori umani (agiografi) e le loro tendenze personali. Così, dunque, ogni interprete deve approfondire il carattere socio-religioso-culturale in cui ha scritto ogni autore sacro, analizzando a sua volta il genere letterario di cui si è servito per tramandare con lo scritto quanto Dio gli rivelava a livello del vissuto. Occorre anche conoscere l'epoca ed il luogo di composizione, come anche l'occasione e la finalità dello scritto, l'idiosincrasia dell'autore ed il suo ambiente. Per compiere un lavoro così impegnativo, l'interprete deve ricorrere alle scienze ausiliarie: la filologia, la storia comparata delle religioni, la geografia, l'archeologia, la paleografia, l'etnologia e tutte quelle discipline che lo aiutano a conoscere meglio il passato. Soprattutto, non deve dimenticare che quasi tutti i libri della Bibbia sono stati composti da mentalità semitiche, totalmente differenti dalle nostre.

2) Princìpi teologici. Siccome gli scritti biblici non sono semplici opere umane, bisogna tenere presente nell'interpretarli:

a) la tradizione viva di tutta la comunità ecclesiale;

b) il carattere unitario di tutta la rivelazione biblica;

c) la cosiddetta " analogia della fede ", cioè, l'armonia interna di tutto il processo rivelatore. Questa esigenza è richiesta ai cattolici dal Magistero ecclesiastico (cf DV 12) come condizione fondamentale per cogliere il messaggio che Dio rivolge all'umanità.

Alle volte, riesce inevitabile una certa tensione quando si tratta di armonizzare i princìpi generali con quelli teologici. Questi esigono un assenso della mente ai criteri della fede, mentre i princìpi generali ammettono il primato della ragione. Tuttavia, sarà genuinamente cattolica soltanto quell'ermeneutica che riuscirà a conciliare questi princìpi, trasformandoli nel centro nevralgico di ogni indagine e studio. Non è concepibile un ermeneuta biblico se, oltre ad essere uno scienziato competente, non è anche un credente impegnato.

Bibl. - Gadamer H.G., Verità e metodo, Milano, 1972. Grech P., " Ermeneutica ", in: Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 464-489. Lubac H. De, Esegesi medievale, Ed. Paoline, 2 voll., 1972. Mannucci V., Bibbia come Parola di Dio, Ed. Queriniana, Brescia, 1981. Ricoeur P., Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica, Brescia, 1977.

A. Salas

Escatologia.

La parola escatologia era tradotta nel passato con " dottrina delle realtà ultime ", o " trattato dei Novissimi ". I novissimi, o realtà ultime, apparivano, in realtà, comeilun ammucchiamento di cose, che si trovano in qualche parte, oltre la cortina della morte, e che si poi si potevano studiare alla stessa maniera delle cose della terra " (Congar). Il trattato dei novissimi diventava cosi una specie di geografia delle campagne celesti o di fisica degli ultimi tempi, o di cronaca anticipata o anticipatrice della sorte finale dell'uomo e del mondo.

Si distinguevano due classi di novissimi: quelli che concernevano ogni persona singolarmente considerata (morte, giudizio particolare, purgatorio, paradiso e inferno) e quelli che concernevano l'umanità nel suo complesso e il mondo (la parusìa o ritorno di Cristo, la risurrezione dei morti, il giudizio finale e la fine del mondo). Ciò dava origine a due parti ben differenziate e indipendenti tra di loro: l'escatologia individuale e l'escatologia universale.

I novissimi erano situati preferibilmente nel campo dell'omiletica come ricorso facile per minacciare i fedeli con le pene dell'inferno e per favorire una vita cristiana ispirata dal timore della condanna eterna. Questo faceva si che invece di incoraggiare l'impegno e la critica dell'ordine stabilito, veniva facilitata la fuga dal mondo. Il fissarsi esclusivamente sulla patria celeste portava a disinteressarsi di quella terrena.

Come si è già detto, il trattato sugli ultimi tempi incideva poco sugli altri trattati teologici: era piuttosto un'appendice della dogmatica, e questo, non perché fosse al termine degli studi di teologia, ma per la sua irrilevanza teologica.

L'illuminismo, le filosofie del sospetto e l'ermeneutica, da una parte, e i metodi storico-critici applicati alla Bibbia, dall'altra, hanno finito per scalzare l'impostazione dell'escatologia come è stata descritta, hanno nullificato le questioni sui novissimi o cose ultime a cui i manuali di teologia erano soliti rispondere in forma di descrizioni esaurienti sull'al di là, ed hanno imposto all'escatologia una svolta copernicana.

L'escatologia, da appendice, è passata ad orizzonte della teologia, da periferia a centro del cristianesimo. La riscoperta della centralità

dell'escatologia, dopo secoli di emarginazione e di oblìo, è merito di due teologi protestanti: Johannes Weiss, nella sua opera La predicazione di Gesù sul Regno di Dio (1892) e Albert Schweitzer, nel suo libro Storia dell'inchiesta sulla vita di Gesù (1906). Entrambi misero in rilievo l'importanza della dimensione escatologica sia nella vita e nel messaggio di Gesù che nel cristianesimo primitivo. Con questa riscoperta, fu assestato un colpo molto abile, forse definitivo, alla teologia liberale del secolo XIX. Gesù, nella versione di Weiss, non appare come il maestro di morale del sermone della montagna, ma come il visionario che trasmette un messaggio apocalittico. Il nucleo della sua predicazione è l'annuncio della venuta imminente del Regno di Dio. Schweitzer segue a ruota Weiss e presenta Gesù come l'unto che annuncia la vicinanza del Regno.

Nel secondo decennio del secolo XX, gli apporti rivoluzionari di Weiss e di Schweitzer nel campo dell'esegesi vennero incorporati nella riflessione teologica. La centralità dell'escatologia nel cristianesimo fu espressa in forma programmatica da Karl Barth nella seconda edizione del suo commento alla Lettera ai Romani (1922): " Il cristianesimo che non è totalmente e nella sua integrità escatologia non ha assolutamente nulla a vedere con Cristo ". Quarant'anni dopo, questo fu ripetuto da Moltmann, nel suo libro Teologia della speranza (1964), sotto un'ottica nuova: " Nella sua integrità, e non solo in un'appendice, il cristianesimo è escatologia; è speranza, sguardo e orientamento verso l'avanti, ed è anche, per ciò stesso, apertura e trasformazione del presente. Il fattore escatologico non è qualcosa di situato al lato del cristianesimo, ma è, semplicemente, il centro della fede cristiana ".

L'escatologia affonda le sue radici nell'antropologia, come ha dimostrato molto bene Karl Rahner. L'uomo è un essere storico, e corrisponde alla sua autocomprensione tanto uno sguardo ad un passato temporale quanto uno sguardo anticipatore verso un futuro ugualmente temporale: " Anàmnesis e prògnosis appartengono agli esistenziali ineludibili dell'uomo " (Rahner). Perciò l'affermazione escatologica non è un'affermazione ulteriore, aggiunta all'affermazione sul presente e sul passato dell'uomo: essa costituisce un elemento intrinseco della comprensione umana. Anche Schillebeecks richiama l'attenzione sul carattere storico e temporale dell'uomo che continua il suo cammino verso il futuro. Secondo lui, l'indagine sul futuro è un " esistenziale " della coscienza umana, e l'escatologia è scritta nell'esistenza dell'uomo.

L'escatologia cristiana, più che interrogarsi sugli ultimi tempi, si interroga sull'" ultima " di tutte le realtà. Più che indagare sulle cose ultime, chiede dell'Eskatos, Gesù di Nazaret. Più che parlare del futuro in genere, fonda i suoi enunciati del futuro sulla persona e sulla storia di Gesù. Più che anticipare l'al di là con descrizioni prolisse, si concentra sulla risurrezione di Gesù e sul significato che questa ha per l'uomo, per la storia e per il cosmo. Il suo discorso non appartiene al genere narrativo o informativo, ma è performativo, cioè, chiama i credenti a prendere sul serio la realtà storica e a trasformarla sulla linea dei valori del Regno. Dunque, come afferma chiaramente il Concilio Vaticano II, " La Chiesa... insegna che la speranza escatologica non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi a sostegno della attuazione di essi " (GS 21). Così, si apre un nuovo cammino di dialogo con le escatologie secolarizzate e di collaborazione per la costruzione di un mondo più abitabile, giusto e solidale. È in questo contesto di dialogo intellettuale e di collaborazione nella pratica che l'escatologia ha da chiarire la relazione ? causa? ? tra il Regno di Dio e il regno umano della libertà, tra il futuro assoluto e i progetti storici di liberazione.

La teologia, infine, deve continuare l'ineludibile compito ermeneutico, già abbozzato da Rahner, sulle affermazioni escatologiche, alla luce degli studi biblici, dell'antropologia e della filosofia ermeneutica attuale.

Bibl. - Forte B., Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento, Ed. Paoline, Cinisello B., 1990. Gozzelino G., Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1993. Greshake G., Breve trattato sui novissimi, Ed. Queriniana, Brescia, 1978. Moltmann J., Teologia della speranza, Ed. Queriniana, Brescia, 1970; Panteghini G., L'orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana, Ed. Messaggero, Padova, 1991. Pozo C., Teologia dell'al di là, Ed. Paoline, Roma, 1983. Ruiz de la Peña, L'altra dimensione. Escatologia cristiana, Ed. Borla, Roma, 1981.

J. J. Tamayo

Esequie.

Le esequie sono un complesso di riti e di preghiere che la Chiesa pratica per la morte di un fedele cristiano, dal momento in cui esala l'ultimo respiro fino

al momento in cui la salma è collocata in un sepolcro o cremata. Le esequie cristiane hanno notevoli somiglianze con i riti religiosi pagani e con le celebrazioni puramente umane che, presso tutti i popoli e in tutti i livelli culturali, accompagnano la morte. Dal punto di vista fenomenologico, i riti esequiali della Chiesa sono spesso il risultato della cristianizzazione di riti religiosi preesistenti o di usanze sociali comunemente accettate.

Così, la Chiesa primitiva accettò pratiche funebri del suo tempo, purificandole da residui idolatrici o superstiziosi, e dando loro un significato cristiano: la toilette funebre, le àgapi di funerali, che probabilmente diedero origine alla celebrazione dell'eucaristia in suffragio del defunto, ecc. Un'usanza specificamente cristiana è il canto dei salmi, che sottolinea il carattere festoso della celebrazione esequiale cristiana, e la veglia di preghiera accanto al defunto, dal momento della morte fino al funerale. Però, l'aspetto tipicamente cristiano delle esequie viene dato dalla capacità di esprimere la fede e la speranza nella risurrezione. Perciò, anche se la celebrazione cristiana della morte è situata, in parte, nella stessa prospettiva che troviamo nella religiosità naturale, essa tuttavia la supera ampiamente in due direzioni: l'oggetto principale della celebrazione cristiana è il mistero pasquale di Gesù Cristo, partecipato nella e con la morte concreta di un credente; ciò che conferisce senso cristiano alla morte, facendola motivo di celebrazione, non è tanto il rito, ma la fede e la carità con cui il fedele ha " vissuto " la sua morte, e la speranza di tutta la comunità nella risurrezione.

Il rituale romano del 1614 stabiliva i riti funebri in tre " stazioni ": a casa del defunto, in chiesa, nel cimitero. Queste tre tappe erano legate da due processioni intermedie. La riforma del 1969 ha segnalato, inoltre, altri due tipi di celebrazione: o soltanto nella casa del defunto, o solo nel cimitero. Rivalorizzò anche il rito dell'ultimo saluto, insistendo sul suo significato di speranza ed eliminando gli aspetti troppo negativi di purificazione del peccato.

Oggi, c'è la tendenza a svincolare la celebrazione cristiana della morte dall'atto civile della sepoltura o della cremazione, per dare ai riti cristiani il loro carattere di espressione genuina della fede. I sostenitori di queste tendenza vorrebbero che si andasse verso esequie cristiane organizzate in questo modo: in primo luogo, dare una grande importanza alla celebrazione domestica o familiare, eseguita in casa o in una cappella dei servizi funebri, già prevista nel rituale attuale. Questa celebrazione potrebbe consistere semplicemente in letture, canti e orazioni, ma potrebbe anche essere

accompagnata dall'eucaristia. Tutti gli atti necessari per il trasferimento delle spoglie mortali, per la sepoltura o per la cremazione, potrebbero essere considerati come puramente civili, compiuti da persone professionalmente abilitate. Questo potrebbe essere il momento per gli omaggi postumi o per gli atti necrologici, di carattere puramente civile, che eventualmente si volessero dedicare al defunto.

La comunità cristiana, o in una riunione speciale, o in una riunione ordinaria, celebrerebbe l'eucaristia con l'intento di pregare per il defunto. Ciò si potrebbe fare lo stesso giorno della sepoltura o in un altro giorno opportuno, d'accordo con le convenienze dei familiari o della comunità. Staccando così l'atto sociale della sepoltura dalla celebrazione esequiale cristiana, sarebbe più facile superare le ambiguità inerenti a molte situazioni che si presentano attualmente, in cui persone non credenti o agnostiche si vedono costrette a partecipare ad atti liturgici cattolici, non perché abbiano fede nella risurrezione, ma vi partecipano per le componenti puramente umane di solidarietà nel lutto.

Bibl. - Aa.Vv., L'ultima pasqua del cristiano dalla morte alla vita. Problemi pastorali delle esequie cristiane, Ed. Opera Regalità, Milano, 1977. Brovelli F., " Esequie ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 463-476. Falsini R., La nuova liturgia dei defunti, in: Aa.Vv., Liturgia cristiana messaggio di speranza, Ed. Messaggero, Padova, 1973. Gozzelino G., Il nuovo rito delle esequie e la teologia contemporanea della morte, in: " Rivista Liturgica ", 58(1971). " Rivista Liturgica ": il n. 266 (1979) è interamente dedicato a I Rituali delle esequie in lingua nazionale.

J. Llopis

Esercizi spirituali.

L'espressione Esercizi Spirituali (ES) ha assunto una densità particolare nella storia della spiritualità cristiana, per cui merita di essere considerata a parte dagli altri esercizi più o meno spirituali o pii che sono presenti in questa stessa storia.

Riflettere e pregare, insieme a certi atti penitenziali, in un ambiente di silenzio, viene considerato come esercizi spirituali. Sono stati presenti lungo la storia dell'umanità, e specialmente nella vita cristiana, soprattutto nelle varie forme di vita religiosa. Tutto ciò può essere visto come la preistoria

degli esercizi spirituali. Infatti, quando oggi parliamo o usiamo questa espressione, ci riferiamo tipicamente agli esercizi ignaziani, codificati da sant'Ignazio di Loyola nel suo libro Esercizi Spirituali. Per motivi molto vari, facili da indicare, questi Esercizi continuano ad essere validi nella Chiesa, e non solo nella vita religiosa. Il Concilio Vaticano II li cita quando parla dei laici (AA 32).

Gli Esercizi Spirituali sono prima di tutto un metodo, un metodo per considerare i " misteri divini e della Chiesa ", con l'intento di sentire con essa (regole per sentire con la Chiesa) e porsi al servizio della stessa Chiesa senza decidere né lasciarsi comandare da affetti disordinati.

Sulla base, non assolutamente necessaria, di quattro settimane, sant'Ignazio ordina la riflessione e la preghiera come punto di incontro col Salvatore e col suo piano di salvezza nel mondo.

Il contenuto degli Esercizi Spirituali non è qualcosa di originale. Basti ricordare che le settimane II-IV presentano la vita di Gesù senza aspetti o intuizioni oggettivi spettacolari. È certo che, soprattutto a Manresa, Ignazio costata come gli si aprano gli " occhi dell'intendimento ", ma non si può parlare di un progresso cristologico speciale. Egli non mira a questo, e questo, pertanto, non può essere il suo contenuto.

Ciò che realmente interessa nel metodo è la dinamica delle varie settimane, ossia, il progresso dell'esercitante, che esige una assimilazione progressiva. Non si tratta di correre, ma di camminare secondo quanto viene proposto da considerare negli Esercizi Spirituali.

Sono tre le forze che lottano, che sono presenti e che si uniscono negli Esercizi Spirituali: lo Spirito Santo, l'esercitante, il direttore.

Visti dall'esterno, gli ES possono sembrare un caso limite di volontarismo. Alle volte, si ha l'impressione che siano giorni di una durezza particolare in cui dominano precisamente gli esercizi corporali, anche se l'intenzione è quella di arrivare all'interiore della persona. Sembra che, effettivamente, gli ES possano correre questo rischio. Però, nella loro finalità, non sono questo. L'esercitante ha un posto imprescindibile, indubbiamente, ma egli sa che l'agente principale è lo Spirito Santo. È Lui che insegna, accompagna e guida l'esercitante per vie alle volte sconcertanti per l'esercitante: questa è la prova chiara che non è il volontarismo dell'esercitante che muove i fili in una disperata affermazione del proprio io. In una assenza apparente, o non presenza esplicita nella maggior parte dei casi, è lo Spirito Santo che porta avanti l'esperienza cristiana dell'esercitante.

Infine, il direttore. Qui, c'è il vero pericolo che egli voglia essere il protagonista e, in ultima analisi, il centro personale e ideologico della conversione dell'esercitante. In realtà, la sua presenza deve essere molto discreta, e alle volte deve scomparire. Il suo compito essenziale è quello di dettare i " punti " (" scorrendo per i punti soltanto con breve e sommaria dichiarazione ": sant'Ignazio). Deve inoltre aiutare a discernere gli spiriti, specialmente attivi in quei giorni e in questo ambiente tutto particolare.

L'adattamento personale è essenziale al metodo ignaziano: è una cosa a cui forse all'inizio non si penserebbe. Sant'Ignazio lo dice chiaramente: " Gli Esercizi Spirituali si devono applicare alla disposizione delle persone che vogliono farli " (18a annotazione).

Questa norma aurea è presente nel costante rinnovamento degli ES. A ciò, si unisce il clima di rinnovamento che presiede i singoli elementi, metodi, contenuti, ecc., della vita cristiana. Tutto ciò ha portato a una riconsiderazione degli ES. In particolare, si presta un'attenzione speciale a Gli Esercizi nella vita ordinaria (G. Cusson), all'odierna accentuazione biblica che devono avere (D.M. Stamley), alla loro pratica nel vasto mondo della liberazione (J. Magaña), ecc. Sembra abbia avuto meno incidenza e permanenza l'introduzione di certi meccanismi moderni, come la dinamica di gruppo, ecc., nella pratica degli ES.

Bibl. - Bernard CH. A., Appunti per aiutare a dare il Mese di Esercizi, Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), Roma, 1972. Laplace J., Una esperienza di vita nello spirito, Ancora-Centro Studi USMI, Milano-Roma, 1974. Ledrus M., Temi per Esercizi Spirituali, CIS, Roma, 1973. Peters W., Gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio, Ed. Gregoriana, Padova, 1971. Schiavone P - Goffi T., " Esercizi Spirituali ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 521-536.

A. Guerra

Esorcismo.

Nella sua formulazione classica, l'esorcismo è una intimazione fatta allo spirito del male a nome di Dio, perché abbandoni una persona o una cosa. Nella liturgia cristiana, si usano esorcismi nei riti preparatori al battesimo, nei casi di possessione diabolica e in una serie di cerimonie di purificazione che precedono la consacrazione di cose o luoghi.

Le formule di esorcismi battesimali, usate fino alla riforma stabilita dal Concilio Vaticano II, contenevano autentici scongiuri rivolti al demonio, come questo, per esempio: " Ti scongiuro, spirito immondo, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, perché esca e ti allontani da questo servo di Dio. Te lo comanda, demonio maledetto, quello stesso che camminò sulle acque e che stese la mano a Pietro quando questi stava per sprofondare. Riconosci, dunque, la tua condanna, spirito maledetto e onora il Dio vivo e vero ". Le formule attuali sono invece rivolte direttamente a Dio in cui gli si chiede che liberi i battezzandi dal dominio di Satana: " Dio onnipotente ed eterno, tu hai mandato nel mondo il tuo Figlio per distruggere il potere di Satana, spirito del male, e trasferire l'uomo dalle tenebre nel tuo regno di luce infinita; umilmente ti preghiamo: libera questi bambini dal peccato originale, e consacrali templi della tua gloria, dimora dello Spirito Santo " RB 119).

Nella Chiesa antica, c'era un ministero speciale per la pratica degli esorcismi sugli indemoniati. Questo divenne il terzo degli Ordini minori. Attualmente, questo ministero è stato soppresso, ma il Codice di Diritto Canonico stabilisce che l'ufficio di esorcista può essere affidato " solo al sacerdote che sia ornato di pietà, di scienza, di prudenza e d'integrità di vita " (CIC c. 1172 § 2). Inoltre, è posto questo divieto: " Nessuno può proferire legittimamente esorcismi sugli ossessi, se non ne ha ottenuto dall'Ordinario del luogo peculiare ed espressa licenza " (CIC c. 1172 § 1). Le formule di esorcismi sugli ossessi riportate nel rituale romano antico stanno subendo un processo di revisione.

Bibl. - Gozzelino G., Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (protologia), Ed. Elle Di Ci, Leamann (Torino), 1985, pp. 293-419. Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, , pp. 346-424.

J. Llopis

Esperienza cristiana.

Se c'è una parola religiosa e umana che conquista il presente, questa parola è esperienza. " Noi partiamo dall'esperienza ", si sente dire dovunque, e da angoli opposti. Conviene soffermarsi un po' su questa categoria rinnovata e interessante.

Sei o sette nozioni filosofiche si contendono il significato profondo di questo difficilissimo concetto che divide due scuole filosofiche (l'empirismo e l'idealismo). Qui, noi diamo due descrizioni vicine e facili, che raccolgono, ciò nonostante, il nucleo di questa categoria. " La vita umana con gli insegnamenti che comporta il suo esercizio ". " Conoscere dall'interno, non in base a udito, letture, pensieri o analisi speculative ". Come si può vedere, l'esperienza, come la intendiamo qui, è non solo legata alla vita, ma è vita in esercizio.

Esaminando la descrizione " conoscere dall'interno ", pare che alcuni ritengano che questo dall'interno si identifichi con una esperienza localizzata nell'interno, come se non si potesse conoscere dall'interno la pausa, la stanchezza, la fame, ecc. Ce ne sono molti che, anche se non sono caduti in questo tranello che è loro teso, e da un intimismo escludente, presumono di partire dall'esperienza come se cercassero metodologicamente di svigorire i suoi contrari.

Infatti, per strettezza di vedute, il cristiano pensa che l'esperienza ha alcune mediazioni intimiste: la liturgia, la preghiera silenziosa, il silenzio in sé... Egli crede che tanto la presenza quanto l'assenza di esperienza nasce e vive qui. L'attenzione psicologica attuale, non diluita, è ritenuta un elemento essenziale, e la relazione interpersonale dovrebbe esigere la solitudine e la concentrazione che solo il silenzio conferma e potenzia.

Questo atteggiamento, che suppone " un forte riduzionismo interiorista " (J.E. Gaitàn) è " una nuova versione del tentativo di "incontrare Dio negli intervalli" " (J.A.T. Robinson), lontano dall'esperienza cristiana per quanti sopportano il peso del giorno e del caldo. Suppone una concezione monastica dell'esperienza spirituale e non fa altro che monopolizzare ciò che è solo una parte della vita.

Da vari anni c'è una forte tendenza per demolire queste strutture ristrette. Nuovi " luoghi " di esperienza, che non intendono negare quelli tradizionali, sono stati affermati come adatti per suscitare e vivere una forte esperienza cristiana. Questi luoghi, considerati da molti come privilegiati, sono:

a) La materia. Chiamiamo materia tutto ciò che ha rapporto con la carne e con la terra. Per molto tempo, questa esperienza ha potuto essere considerata, nel migliore dei casi, come neutra. Però, non c'è motivo per ritenere incapaci di un incontro profondo con Dio il corpo, la bellezza, il sesso, il piacere, la gioia, il dolore... Al di sopra di dicotomie insistenti, questi fattori non sono incapaci di fare un'esperienza cristiana.

b) L'impegno nel mondo. Con questo impegno, ci riferiamo alla trasformazione delle strutture del mondo con le mediazioni sociopolitiche. Lavorare nel campo dell'economia, della politica, dei diritti umani e culturali, ecc. non può implicare la condanna a rimanere fuori dall'esperienza cristiana, o costringere a cercare questa esperienza ai margini di ciò che è, per vocazione contrastata, l'ambito della propria vita. Oggi, questo sarebbe assolutamente incomprensibile.

c) L'emarginazione. Con questa parola, intendiamo riferirci al mondo della disoccupazione, della fame, della miseria, della droga, della violenza, dell'emigrazione, ecc. Se qui non si verifica una forte esperienza cristiana, la parte più sana e più grande del cristianesimo è condannata a non godere dell'approvazione di Dio per quello che è.

Ci sono di quelli che si chiedono come questi nuovi campi possono essere considerati campi privilegiati di esperienza cristiana. Io credo che sia superfluo perdere tempo per spiegare questa possibilità, perché o è evidente (per alcuni) e pertanto non è necessario, o è impossibile (secondo altri) e pertanto inutile.

Ci deve essere una verifica dell'esperienza cristiana. Verifica significa qui la conferma della verità o della falsità di ciò che si chiama esperienza cristiana, o dell'esperienza cristiana vissuta in alcuni di questi campi esperienziali, sia tradizionali che nuovi.

È necessario sottoporsi ad una verifica, perché siamo tutti soggetti all'inganno o all'errore più sottile. Rifiutarsi a questa verifica sarebbe la prova migliore che non si è superato un timore che spesso può essere negato, ma non perché si nega esso cessa di essere reale.

Vogliamo ricordare ora solo un criterio di verifica, senza negare per questo che ne esistano altri complementari, dell'esperienza cristiana: la fraternità. Difficilmente si può considerare esperienza cristiana quella che non è percezione di fraternità ? della sua presenza, della sua assenza, delle sue difficoltà, possibilità, tergiversazioni... ? e realizzazione di fraternità nella dedizione generosa a vivere questa esperienza progressivamente dentro le strutture concrete del mondo in cui si vive. Sempre le opere di dopo (Teresa d'Avila) sono il crogiuolo dell'esperienza vissuta. Anche quando nel nostro interno o nel nostro esterno crediamo che stiamo facendo il nostro cammino o l'esperienza di cristiani.

Bibl. - Gevaert J., Esperienza umana e annuncio cristiano, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1975. Godin A., Psicologia delle esperienze religiose, Ed.

Queriniana, Brescia, 1983. Moioli G., " Esperienza cristiana ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., 1989, pp. 536-542. Mouroux J., L'esperienza cristiana, Ed. Morcelliana, Brescia, 1956. O'Collins G., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1982. Roqueplo Ph., Esperienza del mondo: Esperienza di Dio? Per una teologia dell'impegno politico, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1972. Truhlar K.V., Cristo nostra esperienza, Brescia, 1968.

A. Guerra

Età adulta.

Ci sono molti studi sull'infanzia e sull'adolescenza, e, da qualche tempo, anche sull'anzianità. Però, manchiamo di uno studio sull'età che intercorre tra la gioventù e la vecchiaia. Siccome in queste, ci sono determinati processi di maturazione, si è disposti ad accettare che siano tempi di crisi. Nell'adulto, i conflitti e le crisi avvengono sotto la superficie, a distanza dalla coscienza.

Etimologicamente, adulto è l'uomo che ha cessato di crescere. Essere adulto vuol dire trovarsi in uno stato del proprio essere in cui l'organismo ha raggiunto il suo pieno sviluppo. È caratterizzato da una crescita ormai ultimata e da una specie di maturità e stabilità.

Si è ritenuti adulti a partire dai trent'anni fino al termine dei cinquanta. Questa tappa della vita è stata paragonata alla scalata di una montagna: a trent'anni, si è in piena ascensione; a quaranta, si raggiungono le vette; a cinquanta, comincia la discesa. Questa immagine va intesa in senso relativo, in quanto si riferisce più alla situazione sociale e interiore dell'uomo nell'età adulta che non allo stato corporale le cui vette sono state raggiunte molto tempo prima.

Comprendiamo socialmente nella gioventù anche l'età adulta precoce che va fino ai trent'anni. L'età adulta media (30-42 anni) costituisce il nucleo della vita; è l'età dell'adulto maturo. Questa età giunge ad una stabilità di tutto ciò che era in fermento. Ha raggiunto molto di anello che aspettava e sognava in gioventù. Ci si rende conto che il passato cresce, mentre il futuro diminuisce. L'adulto ha acquistato una nuova capacità: quella di ricordare. C'è un nuovo atteggiamento rispetto al tempo: lo si apprezza di più e lo si sfrutta intensamente.

L'età adulta tardiva (42-58 anni) è un'epoca di lenta decadenza biologica. Tra i 45 e i 50 anni, c'è una predisposizione alle crisi di inflessione della vita, in parte somatiche e in parte psicogene. Quando ci si accorge di invecchiare, non è raro il caso che si adottino atteggiamenti sbagliati. Per l'interesse pastorale che queste crisi possono avere, diamo ad esse molta attenzione.

La crisi biologica. Il fattore principale è la cessazione di produzione di ormoni sessuali che esercitavano un influsso decisivo nel regolare i processi corporali. In alcuni, è una cosa più rapida, in altri è più lenta; in alcuni, produce molte molestie, in altri poche. La situazione dell'individuo nella vita e le sue aspettative esercitano un ruolo importante. Una volta, si parlava solo dal climaterio della donna, ma oggi si parla anche di un climaterio maschile, anche se non presenta segni chiari come fa invece la menopausa nella donna.

Le conseguenze dei cambiamenti organici possono essere accresciute da atteggiamenti psicosociali. Il climaterio produce in primo luogo un'ansia di perdita. La donna nota che una parte essenziale della sua vita come donna sembra scomparire. Con la perdita di fascino corporale, teme di perdere attrattiva e di non conservare il marito. La limitazione sociale del ruolo della donna a oggetto sessuale e madre rende più acuta la crisi del climaterio. L'uomo conserva la possibilità della professione e del prestigio sociale, mentre la società gli consente di prendere allora una compagna più giovane. L'uomo teme di perdere la sua potenza. La capacità generativa si conserva fino ad età avanzata, ma il desiderio sessuale e la sua potenza diminuiscono gradatamente.

La crisi professionale. Nell'età media, si suole raggiungere la posizione definitiva in campo professionale. Questa fase è speciale per la padrona di casa. I figli sono ormai cresciuti e lasciano la casa. Come madre, ha partecipato intensamente all'educazione dei figli. Con la loro partenza, si crea non solo un vuoto esterno, ma anche un vuoto interno importante. In molti casi, non è in grado di entrare in una professione. Nella nostra società, ci sono pochi aiuti per risolvere il problema in modo soddisfacente.

Quando uno ha raggiunto la mèta, può calcolare quello che manca ancora alla pensione. La vita non offre ormai nulla di nuovo. La rassegnazione e la stanchezza si stanno impadronendo dell'individuo coi sintomi di fatica, infermità e depressioni. Non c'è più una mèta per cui valga la pena di lottare e di vivere. Non per nulla cresce in questa età il consumo di alcool, di tabacco e di farmaci. Anche il sesso è usato come mezzo per alleviare in qualche modo questo tedio della vita.

Non è raro che in questi anni si effettui un cambiamento di luogo, di posto, perfino di professione, alla ricerca di una soddisfazione migliore e più grande. È l'ultima occasione: più tardi, sarà troppo vecchio. Si preferiscono soprattutto professioni che hanno a che fare con l'uomo; ci si accorge che' tutto sommato, un'attività umana e piena di senso è più piacevole di una posizione per fare soldi.

La crisi della mezza età pone di nuovo la questione dell'identità: Chi sono io? Da dove vengo? Dove vado? Perché vivo? Con chi mi sento unito? Qual è il senso della mia vita? È importante sapere che la crisi della mezza età ha un significato positivo come confronto con la nostra finitezza e la nostra sorte mortale.

E.H. Erikson pone come obiettivo di questa tappa della vita l'integrità dell'Io. È l'accettazione della propria vita come qualcosa che deve essere e che non permette nessuna sostituzione. La mancanza o la perdita di questa integrazione dell'Io si manifesta col timore della morte, col non accettare l'unico ciclo di vita come l'essenziale della vita. La disperazione esprime il sentimento che il tempo che rimane è breve per cercare un'altra vita. Si potrebbe dire che l'integrità è un amore di se stessi che a questo punto non è narcisista.

Bibl. - Bovone L., Storie di vita composita, Ed. Angeli, Milano, 1984. Bucciarelli C., " Adulto ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 32-33. Erikson E.H., L'adulto, Armando, Roma, 1981. Idem, I cicli della vita, Armando, Roma, 1984. Miller P.H., Teorie dello sviluppo psicologico, Bologna, 1987.

F.J. Calvo

F

•

Famiglia.

La famiglia è costituita da una gruppo di persone che condividono la loro vita in un modo più o meno stabile. Tutto ciò avviene partendo da un fatto basilare e fondamentale che è il rapporto genitori-figli.

La famiglia esiste fin da tempi remotissimi per i vincoli di consanguineità, quando nei clans primitivi tutti erano più o meno parenti e consaguinei. Più tardi, con la rivoluzione agricola, con l'aumento della popolazione, in seguito al miglioramento dell'alimentazione e con la comparsa dell'urbanesimo, ci furono matrimoni non consanguinei e sorse il fatto della famiglia politica. Si impose la famiglia monogamica, sebbene in alcuni ambienti ci siano state distinte forme di poligamia, ma sempre integrando il matrimonio nel clan familiare e sottoponendolo ad esso.

Con Roma, il matrimonio, compresa la moglie, guadagnò in libertà (non fu così per il matrimonio degli schiavi), ma rimasero i legami con la gens, ossia col clan familiare. Nel secolo XIII, con la rivoluzione borghese, la coppia acquistò la sua definitiva autonomia rispetto al clan, anche se continuò ad esistere fra le due realtà un forte legame affettivo (culto alla Sacra Famiglia).

Fino alla rivoluzione industriale dei nostri giorni, la famiglia è stata patriarcale rurale, cioè, una famiglia numerosa e con molte competenze. I figli ricevevano dai genitori la vita, la cultura (lingua materna) e la capacità di lavorare (eredità paterna). L'autorità del padre era molto forte (patria potestà) ed influiva in campo religioso, nell'ideologia politica e nello stile di vita. Si avevano molti figli per colmare l'alto tasso di mortalità infantile. In famiglia, vivevano tante volte anche i nonni, le zie celibi e i domestici (famigli).

Con la rivoluzione industriale, la famiglia patriarcale rurale si trasformò in nucleo urbano. Si abbandonavano i campi per abitare in città, acquistando

così una grande mobilità. I genitori si ridussero ad avere due o tre figli, perdettero certe competenze delegate alla società. I 25 anni di vita matrimoniale passarono a 50 come termine medio. Crebbe la libertà, il dialogo, l'intimità e la tenerezza. Fu promossa la dignità della donna e la sua promozione culturale e professionale. Fu accettata la paternità responsabile quando venne a diminuire fortemente la mortalità infantile. Grazie alla scienza e alla tecnica, divenne possibile regolare il processo di procreazione e porlo in maniera responsabile al servizio dell'uomo.

Tutto questo ha grandi vantaggi e suppone un grande progresso, ma presenta anche degli inconvenienti. Cresce la instabilità coniugale; aumentano numericamente i divorzi; la rivoluzione tocca più la sfera sessuale che non il dialogo e la tenerezza; non c'è posto in casa per gli anziani; i malati mentali e gli infermi cronici, soprattutto le persone usate e consumate secondo la società dei consumi, si sentono condannate alla solitudine.

Per uscire da queste difficoltà, e pensando già all'èra post-industriale, si sta promuovendo un nuovo tipo di famiglia capace di superare la famiglia dal nucleo urbano. Si tratta di gruppi di famiglie o comunità familiari che formano una autentica super-famiglia, integrate con vari matrimoni, con figli e amici di questi, che vogliono condividere per sempre le loro vite, e cioè, quello che pensano, che decidono, che fanno e che sono, sulla base di un amore forte e rispettoso. Se sono credenti, lo fanno nel nome del Signore. Queste esperienze sembrano avere un grande futuro.

Bibl. - Campanini G., " Famiglia ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 407-413. Galli N., Educazione dei coniugi alla famiglia, Ed. Vita e pensiero, Milano, 1986. Giovanni Paolo II, Esortazione Apostolica Familiaris consortio, 22.11.1981. Lazzati G., La carta dei diritti della famiglia, Città del Vaticano, 1985. Piana G., Famiglia comunità di fede, Ed. AVE, Roma, 1970.

A. Hortelano

Fanatismo.

Etimologicamente, fanatismo proviene dal latino fanum (tempio, luogo sacro). Di qui, fanaticus passò a significare: " sacro, appartenente alla divinità ", applicando ciò ai sacerdoti di Baal, di Cibele e di altre divinità. Alcuni dei tratti che emersero in essi saranno caratteristici dei fanatici di tutti tempi:

l'esaltazione corporale e dell'animo, il furore, la suggestibilità, la pretesa di possedere l'ispirazione divina, lo sviluppo di un comportamento distruttore.

La parola non ha mai avuto un senso neutro. Fin dai suoi primi usi, ha avuto connotati negativi, usata come arma per screditare l'avversario. Esiste, pertanto, un certo relativismo nel suo uso: quello che alcuni qualificano come fanatico può essere ritenuto da altri un atto di eroismo. Il termine, già nell'epoca moderna, cercò una riabilitazione da parte di movimenti di orientamento totalitario.

Il concetto è stato coniato sullo stampo della nostra cultura occidentale, probabilmente perché solo in essa c'è stata una transizione storica, piuttosto brusca, dal dogmatismo al criticismo. I liberi pensatori, che diffusero questo termine nel secolo XVIII, portavano come modello l'intolleranza dell'Inquisizione e l'entusiasmo insensato di certi settari.

Le definizioni moderne iniziano partendo dalla identificazione di elementi conoscitivi (il fanatico manifesta un'attenzione selettiva), motivazionali (il fanatico possiede una reazione molto forte, che sta alla radice della sua dedizione incondizionata e ostinata), e emozionali (passione ed esaltazione). Tutto ciò si traduce in un comportamento di intolleranza verso l'avversario, di ansia combattiva per imporre le proprie idee, di violenza pre-giustificata e di proselitismo entusiasta.

Stando così le cose, si può definire il fanatismo come un'intensa adesione affettiva ad un'idea, socialmente condivisa, a cui si concede un valore assoluto. Per realizzare questa idea, si è decisi a distruggere in suo nome qualsiasi ostacolo che vi si opponga.

Si possono fare varie classificazioni del fanatismo, a seconda del criterio che si adoperi. Secondo il suo oggetto, si può parlare di fanatismo religioso, politico, etnico, morale, scientifico, artistico, o di altri aspetti concreti (" tifoserie " sportive). Per la componente attitudinale prevalente, si può distinguere tra fanatismo intellettuale, emozionale e comportamentale. Per l'identità del soggetto fanatico, ci può essere un fanatismo individuale, o di gruppo (una sètta estremista), perfino massiccio (le grandi concentrazioni popolari del nazismo), o istituzionale (le pratiche inquisitorie). Infine, il fanatismo può essere il risultato di una situazione concreta, o un tratto isolato della personalità, ma può anche essere una struttura permanente del carattere. È possibile ancora distinguere un fanatismo originario (ha la sua radice nell'individuo stesso) da un fanatismo derivato (dalla personalità del leader).

Nella storia dell'evoluzione del concetto, bisogna segnalare due grandi tappe che si incontrano nel secolo XVIII. La prima iniziò con la proclamazione del carattere assoluto dell'autorità degli imperatori romani, dopo che l'ebbero legittimata attribuendosi un'origine divina. Il fanatismo istituzionale conseguente fu continuato, con modi analoghi, dagli imperatori cristiani e da altre autorità religiose e politiche (" guerre sante ", pratiche dell'Inquisizione...). I cosiddetti " movimenti cristiani estremisti " (Mühlmann) opposero al fanatismo ufficiale un altro di segno opposto, in cui si univa la tendenza millenarista del cristianesimo con il dualismo gnostico-manicheo (questo fatto costituisce una costante storica: il fanatismo istituzionale provoca la fanatizzazione dei gruppi che vi oppongono resistenza).

La Rivoluzione francese, che segna l'inizio della seconda tappa, è un modello di fanatismo moderno. La tendenza ad assolutizzare un valore si sposta verso cause di tipo secolare (la patria, il popolo, la libertà). Il fenomeno non è semplicemente secolarizzatore, ma sacralizzatore del secolare. Appaiono nuove forme di " guerra santa " in nome di ideali assoluti (rivoluzione, patria, senso della storia): ciò che viene razionalizzato sono unicamente i procedimenti, per renderli più efficaci (per esempio: i campi di concentramento). È verosimile l'ipotesi secondo cui i movimenti radicali socio-rivoluzionari, le correnti che stanno all'origine del terrorismo, i totalitarismi politici, non sarebbero altre che prolungamenti storici del millenaria di influsso dualista, che caratterizza i movimenti eretici radicali della prima tappa del fanatismo. Tra l'intolleranza dei primi tempi e quella dei tempi moderni, la visione di un mondo nettamente diviso tra il bene ed il male (visione metafisico-religiosa, impazienza storica nel voler distruggere il male, propria dei millenarismi, costituiscono il filo conduttore.

Come tutte le " grandezze " psico-sociali, il fanatismo ammette ovviamente delle graduatorie. Oltre alle forme più " pure ", si possono osservare nella nostra società forme attenuate che possono provenire dalla insicurezza propria di tutte le epoche di cambiamenti sociali accelerati. La anomìa (assenza di norme dei comportamenti) provoca la polarizzazione nel valore " sicurezza " (attenzione selettiva), l'emozionalità nel giudizio, l'intolleranza indiscriminata nella condanna. Modalità variabili e miste di fanatismo sono solite apparire in momenti di crisi sociale, come accompagnamento " logico ", per il loro carattere semplificante, di una problematica che oltrepassa gli orizzonti soliti.

Bibl. Aa.Vv., Le sètte religiose, Ed. Ancora, Milano, 1996. Adorno Th., Lezioni di sociologia, Torino, 1968. Palazzini P., " Fanatismo ", in: Enciclopedia Cattolica, V, Città del Vaticano, 1950, coll. 1009-1010. Ricca P., " Fondamentalismo ", in: Enciclopedia del Cristianesimo? Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 314.
J. Martínez-Cortés

Fede.

La fede, come tante altre realtà che si muovono nell'ambito del mistero, non si spiega partendo da una definizione chiara e distinta, sempre limitata, ma partendo da varie prospettive. La fede è l'apertura dell'uomo a Dio; in campo cristiano, è la risposta alla Parola di Dio, con l'accettazione del Padre in Gesù Cristo, e radicati nel mondo, in funzione della realtà nuova che ci trasforma. La fede è una conversione agli interessi del Regno; è percezione della presenza di Dio; è offerta di grazia; è percezione affettiva e personale; è comunione espressa in una obbedienza fedele; è un ridesto interiore; è sequela di Gesù.

Tutte queste prospettive, anziché rendere difficile o complicato il vissuto della fede, tendono a portarci verso quanto è essenziale ed originale, percepito qui ed ora. Qui ed ora, quando gli interrogativi principali sono posti sul vivo: di quale fede di tratta? di quale Dio? di quale uomo?... di quale Chiesa? Si impone un nuovo esame di coscienza: al di là del mistero occulto di Dio, sappiamo meglio di ieri che dobbiamo purificare le immagini in cui ci muoviamo rispetto a Dio, quel Dio che non ha altro volto se non quello di Gesù Cristo.

In questa impostazione, esiste la tentazione di pensare che la fede, suscitata da Dio, viene data in noi senza essere di noi. Non c'è nulla di più inesatto. Cominciamo con l'affermare che la fede, dono di Dio, chiede di solito una preparazione per potere essere comunicata. È il seme della parola che ha bisogno di un terreno adatto, un campo concimato.

Questa preparazione è l'atteggiamento di ricerca, quello che Karl Rahner chiama lo " sforzo per sviluppare la fede esistente ". Si tratta di una ricerca rinnovata per interpretare noi stessi mentre destiamo le nostre dimensioni più profonde. In secondo luogo, si tratta di una ricerca che permetta di rispondere

alla rivelazione considerata come portatrice di una comprensione più ricca di quello che siamo.

Dono e ricerca sono i due poli che spiegano la fede nella sua costituzione, nelle sue decisioni, nelle sue implicanze, al di là delle varianti personali o locali. La fede comporta simultaneamente il dono gratuito e generoso di Dio e l'aspirazione ad accettarlo. Così, si stabilisce un dialogo tra Dio e l'uomo, non di parole, ma di esistenze, verso una comunione amorosa. Questa dottrina ha un valore perenne, certamente, ma ai giorni nostri, e per una serie di motivi che il sociologo delle religioni può analizzare, incontriamo nella sensibilità attuale un'attenzione speciale al lavoro di ricerca.

Nel leggere l'abbondante letteratura su questo argomento, troviamo che questa duplice polarità, dono e ricerca, è compresa piuttosto male e dà origine a malintesi. A molti, sembra che questo dono e questa ricerca stiano in proporzione inversa e che, al punto limite, il dono elimini la ricerca, o viceversa. Veramente, secondo l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino, la fede comporta, consostanzialmente, dono gratuito e interrogazione. Quanto maggiore è la consapevolezza che si ha del dono, e tanto maggiore è la domanda, inquietudine, la tensione, l'insoddisfazione nel punto più intimo del nostro cuore di credenti.

Non si tratta di vedere in questo atteggiamento una insurrezione dello spirito, l'effetto di un dubbio, o, come dicevano i vecchi catechismi, una tentazione con pericolo di peccato.

È invece un atteggiamento necessario per poter orientare la fede verso un registro distinto degli " oggetti " in cui credere. Se l'ordine delle verità ci porta ad un sapere impossibile, non è perché cediamo ad uno scetticismo (che è sempre intellettualista), ma a quanto ce ne preserva: il giudizio sul modo di vivere. Le parabole evangeliche, come anche i racconti veterotestamentari, non ci dànno molto " sapere " su Dio o sull'uomo. Ci danno, invece, un giudizio. Ci spingono a lasciarci afferrare dalle consuetudini di Dio. Dio dice. Dio fa. Non il bene. Dio fa e quello che Dio fa si trasforma in bene. Fate come me, e lo vedrete.

Ciò che è importante, essenziale, è un modo di vivere, non un complesso di verità in cui credere, non una adesione esplicita a questo o a quest'altro sistema di proposizioni coordinate, sia esso religioso o ateo. Questo modo di vivere, come complesso, non esiste (dato che la vita evangelica non si identifica con quella di Gesù, quell'Ebreo del secolo I), ma esiste in ogni luogo dove lo spirito di Gesù ha modellato le esistenze. La vita evangelica

non si definisce. Ricorda. Opera. Quello che conta non è l'essere consapevoli di appartenere al popolo di coloro che vogliono seguire Gesù: quello che conta è seguirlo.

Queste riflessioni collocano la fede al di là dell'ordine della conoscenza: la pongono in quello del rapporto con una persona, con Dio manifestatosi nella persona di Gesù Cristo. Questo fatto spiega che non solo la ragione interviene nell'atto di fede. Infatti, questo atto è frutto della " grazia ": la fede è un dono di Dio-della " volontà "; la fede è una decisione libera, della " ragione "; naturalmente, è chiaro che il credente può rendere ragione a chiunque lo chieda per la speranza che è la sostanza della sua fede, e della " autorità "; la fede è adesione a un messaggio non inventato, ma ricevuto da fuori e con la mediazione di testimoni qualificati: i profeti, Cristo soprattutto, gli Apostoli e la stessa Chiesa.

Questi quattro elementi, che intervengono nell'atto di fede, possono dare luogo a quattro deformazioni che meritano la nostra attenzione, non solo perché sono frequenti, ma perché risultano dalla perversione dei princìpi più autentici della fede cristiana. Succede, infatti (non parliamo di malintesi né di difetti ingannevoli che sono una caricatura del contenuto della fede, rendendola infantile, odiosa o ridicola) che serpeggino idee false sulla fede in se stessa che, fin dall'inizio, a livello degli atteggiamenti previ, è già squalificata e, conseguentemente, impedita a nascere.

Secondo la teologia cattolica, formulata nel Concilio Vaticano I, si deve affermare che la soprannaturalità, la ragionevolezza e la libertà sono caratteristiche essenziali della fede. È anche ritenuta certa e sicura. Queste qualità non escludono il dubbio psicologico e la stessa crisi, persino come elemento di progresso, necessario per arrivare ad una maturità credente.

Bibl. - Fries H., La fede tra esperienza e impegno, Ed. Paoline, Cinisello B., 1990. Kasper W., Introduzione alla fede, Ed, Queriniana, Brescia, . Lonergan B., Ragione e fede di fronte a Dio, Ed. Queriniana, Brescia, . Metz J.B., La fede, nella storia e nella società, Brescia, 1978. Pannenberg W., Il credo e la fede dell'uomo d'oggi, Brescia, 1973. Rahner K., Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Alba, . Ratzinger J., Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico, Brescia, 1969.

E. Vilanova

Femminismo.

Che cos'è il maschile e che cos'è il femminile? Ciquant'anni fa, forse avremmo risposto a questa domanda senza tentennamenti. Oggi, pochi si arrischiano a farlo perché, anche se è vero che esistono differenze bio-psicologiche tra l'uomo e la donna, la loro importanza non è così grande come in altri tempi si pensava. Inoltre, risulta difficile distinguerle dalle diversità socialmente condizionate che, invece, sono molto maggiori di quanto si riteneva nel passato. " Non si nasce donna, scriveva Simone de Beauvoir: lo si diventa ".

Per molti secoli, si ritenne che il contributo della donna alla società si riducesse al suo ruolo di sposa e di madre. Inoltre, si dava per scontato che a lei spettassero i lavori domestici. La donna a stento aveva adito al sistema educativo e i suoi diritti legali furono sempre inferiori a quelli dell'uomo. Questa discriminazione si conciliava spesso con una esaltazione rettorica della sublimità della sua missione. " La donna, scriveva Honoré De Balzac, è una schiava che bisogna saper porre su di un trono ".

Spesso gli atteggiamenti antifemministi furono interiorizzati dalle donne stesse. Ricordiamo, per esempio, che santa Teresa d'Avila non si riteneva degna della contemplazione perché era " donna e non buona, ma vile ". Però, aggiungeva, Dio le dava " forze da uomo ". Qui, si potrebbe dimostrare che il discorso dell'oppresso suole essere il discorso dell'altro.

Sebbene Olimpia De Gouges abbia proclamato già durante la Rivoluzione francese del 1789 la " Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina ", quello che noi chiamiamo il movimento femminista sorse verso il 1830-1840 negli Stati Uniti e in Inghilterra. In Spagna, passarono quasi altri cent'anni prima che apparissero i primi gruppi organizzati e, di fatto, la Spagna non fu rappresentata in nessuno dei congressi internazionali di donne che furono celebrati verso la fine del secolo XIX. Quel primo femminismo si concentrò talmente sul voto alle donne che le promotrici erano conosciute come " suffragiste ".

Nel movimento femminista d'oggi, ci sono due tendenze principali: il femminismo radicale (rappresentato in Spagna dal Partito Femminista), secondo cui l'antagonismo decisivo non è quello che esiste tra capitale e lavoro, o tra le razze, ma quello che esiste tra l'uomo e la donna, o, in altre parole; l'autentico sistema oppressore non è il capitalismo , né il razzismo, ma il patriarcato. Invece, il femminismo socialista, fedele alla tradizione marxista, ritiene che il principale beneficiario del lavoro domestico della donna non è l'uomo, ma il sistema capitalista: la donna, infatti, garantisce la

riproduzione delle forze di lavoro, come anche il suo ricupero quotidiano, e permette agli altri membri della famiglia di scaricare in casa le loro frustrazioni di lavoro. Conseguentemente, questa forma di femminismo non attacca in primo luogo la struttura sessuale gerarchica, ma il sistema capitalista. Esiste, però, una corrente revisionista all'interno del femminismo socialista che cerca di elaborare una sintesi tra la teoria marxista del potere e la teoria del femminismo radicale sul patriarcato. Questa è la teoria del patriarcato capitalista.

Sebbene ci sia ancora molto cammino da fare, i progressi realizzati fino ad oggi non possono essere sottovalutati. Fino a pochi anni fa, le leggi spagnole consideravano la donna, e soprattutto la donna sposata, come una minorenne il cui tutore era il marito: era obbligata a seguirlo dovunque egli fissasse la sua residenza e a obbedirlo; non aveva la patria potestà sui figli, in quanto il padre poteva perfino darli in adozione senza che lei si intromettesse; aveva bisogno del permesso del marito per lavorare; inoltre, questi aveva il diritto di riscuotere il salario di sua moglie; ecc. In conformità all'articolo 14 della Costituzione spagnola, sono scomparse oggi tutte le discriminazione giuridiche dannose alla donna, ma purtroppo non è ancora affermata in assoluto l'uguaglianza di fatto. Anche l'accesso ai livelli più alti del sistema educativo è migliorato notevolmente: durante il 1961 1962, le donne rappresentavano nell'Università il 23,4% di studenti; nel 1980-1981, erano già il 42,5%. Sono tuttavia peggiori le opportunità di lavoro offerte alla donna, sia in quantità che in qualità.

La situazione della donna non è migliorata troppo neanche nella Chiesa. Questa, nel mondo occidentale, è probabilmente la più maschilista delle istituzioni. Il non prendere consapevolezza di questo problema potrebbe avere conseguenze gravi. La Chiesa ha perduto nel secolo XVIII gli intellettuali; nel secolo XIX, gli operai. Potrebbe perdere nel secolo XX le donne, se non sarà in grado di comprendere le loro istanze legittime.

Bibl. - Aa.Vv., La donna nella Chiesa e nel mondo, Ed. dehoniane, Napoli, 1988. Aubert J.M., La donna. Antifemminismo e cristianesimo, Ed. Cittadella, Assisi, 1976. Beauvoir S. De, Il secondo sesso, Ed. Il Saggiatore, Milano, 1961. Friedan B., La mistica della femminilità, Ed. Comunità, Milano, 1976. Giovanni Paolo II II, Lettera Apostolica Mulieris dignitatem, 15.8.1988. Quéré F., Le donne nel vangelo, Ed. Rusconi, Milano, 1983. Riva A., " Femminismo ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline,

Cinisello B., , pp. 638-655. Spagnoletti R., I movimenti femministi in Italia, Ed. Savelli, Roma, 1975.
L. González-Carvajal

Festa.

La festa è il tempo dedicato a celebrare un evento vitale per manifestare uno stato di gioia e di allegria. In primo luogo, la festa è affermazione della vita, dalla durata così breve e destinata alla morte. La festa afferma anche la bontà della creazione che pure ha tanti mali e tante infermità. Nella festa, si dà un senso al mondo e un orientamento alla storia.

La festa è, in secondo luogo, abbondanza ed esuberanza, cioè, eccesso in quantità (sperpero di cibo), o in qualità (vestiti fantastici o stravaganti); comporta un permesso ampio di fare o dire quello che non è permesso nella vita ordinaria. Perciò la festa equivale a libertà totale, poiché in essa i suoi partecipanti non sono sottoposti a regole, orari o coazioni. Nella festa, tutto sa di fantastico e tutto è sproporzionato.

In terzo luogo, la festa è in contrasto col tempo ordinario; è rottura col lavoro, poiché è tempo di gratuità; nella festa, non si è schiavi dell'orologio e degli orari.

In quarto luogo, la festa è simbolo di pienezza di desideri, poiché in essa si esprimono le aspirazioni più radicali del cuore umano. Nella festa, ci trasferiamo nel mondo della fantasia, del sogno, insomma, in un altro mondo. Per questo, nella festa, ci avviciniamo al sacro, ci mettiamo in relazione con la trascendenza umana. Infine, nella festa, le persone vengono poste allo stesso livello, poiché si condivide tutto, specialmente l'allegria. Per questo, nella festa, si canta, e nel canto affiorano i sentimenti comuni. A dire il vero, la musica è già una festa. Come conseguenza del clima festivo, nella festa, si danza e si balla. Così, l'allegria si manifesta nella sua intensità.

Alla festa, si oppone il lavoro quando questo è alienante e distruttore, incapace di sviluppare in molti casi certe potenzialità umane. Ricordiamo che il lavoro ha due facce: lo sforzo e il piacere, il sudore e la soddisfazione. La festa, evidentemente, non è puro riposo. Molti spettacoli moderni hanno cercato di sostituire la festa con luoghi o tempi di divertimenti; inoltre, essendo questi commercializzati, non siamo qui attori, ma spettatori. Mentre la festa è affermazione della vita, il divertimento è evasione, desiderio di

dimenticare, qualcosa di transitorio. Nella festa, si condivide e ci si va con gioia. Il divertimento è individualista e cerca il puro spasso. Si oppone alla festa anche una vita superficiale, sterile, senza prospettive. La festa, naturalmente, non è puro ozio. Di fatto, la festa riunisce, mentre l'ozio disperde. Senza alcun dubbio, la società moderna, piena di evasioni e di diversivi, è meno festosa dell'antica società rurale, in quanto oggi abbiamo troppa fretta, sospettiamo di ciò che è intuitivo ed emozionale, valorizziamo la tecnica e la scienza, mentre cresce lo scetticismo.

La festa cristiana ha i suoi precedenti nella festa ebraica. Il popolo ebraico accettò le feste dei popoli vicini, che originariamente erano feste di natura (agricole o relative al bestiame) e vi mise un rapporto con la storia della salvezza. Veramente, la festa cristiana nasce dal ricordo di Gesù proclamato Signore nella sua risurrezione. Fin dagli inizi del cristianesimo, i credenti si riunivano in un giorno fisso, il primo della settimana secondo il calendario ebraico, il giorno romano del sole, domenica (dies dominica) o giorno del Signore, perché in quel giorno, Gesù risuscitò. È il memoriale pasquale di Gesù, glorificato e costituito Signore.

Nel secolo II, apparve la Pasqua annuale, o domenica delle domeniche. La risurrezione veniva celebrata la domenica che seguiva l'equinozio di primavera (equilibrio, armonia) e la luna piena (pienezza del giorno illuminato nella sua totalità). Questo ciclo festivo si completò col Natale, nel solstizio d'inverno, per celebrare la nascita di Cristo nel giorno del " sole non vinto ". Attorno a queste due feste di Natale e di Pasqua, si celebrano altre feste di Maria, degli apostoli, dei martiri, dei confessori e delle vergini, fino a completare il ciclo annuale che è come una circonferenza o un principio senza fine.

La festa cristiana è in rapporto col mistero di Cristo e con la vita umana. In essa, si celebra il trionfo di Gesù e la sua presenza, sotto il velo dei simboli. La presenza del Signore è causa di gioia. Però, il mistero cristiano celebrato non viene separato dalla vita ordinaria, creazione di Dio e spazio di incarnazione di Cristo. I cristiani celebrano con materiale del creato e mediante gesti desunti dalla vita.

Bibl. - Aa.Vv., La liturgia è festa, Ed. Marietti, Torino, 1980. Aa.Vv., Per noi la festa del Signore, Ed. Messaggero, Padova, 1980. Cox H., La festa dei folli, Ed. Bompiani, Milano, 1971. Maggiani S., " FestaFeste ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 555-581. Moltmann J., Sul gioco. Saggi sulla gioia della libertà e sul piacere del gioco, Ed.

Queriniana, Brescia, 1971. Rizzi A., Il segreto del tempo, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1993.
C. Floristán

Fondamentalismo.

Il fenomeno del fondamentalismo si riscontra in non pochi sistemi religiosi di credenze, soprattutto in quelli che poggiano su testi rivelati (per esempio: il cristianesimo e l'islamismo).

Col termine fondamentalismo, ci riferiamo qui specialmente ad una corrente religiosa molto estesa in varie chiese protestanti, sorta verso la fine del secolo XIX come reazione di fronte alle tendenze ritenute " eretiche " della teologia moderna e ai presunti " errori " del mondo moderno al quale il cristianesimo intendeva adattarsi.

Questa denominazione deriva dal titolo (" I Fondamentali ") di alcuni volantini usciti negli Stati Uniti tra il 1910 e il 1915, dove erano enunciati i punti irrinunciabili del cristianesimo, accentuando come fondamento di questi punti, l'ispirazione verbale e l'inerranza della Bibbia in tutti i campi del sapere. Jerry Falwell, uno dei pastori battisti più rappresentativi del fondamentalismo attuale, è giunto ad affermare che " la Bibbia è assolutamente infallibile, senza errori, in qualsiasi argomento che sia in rapporto con la fede e la pratica, come anche in aree come la geografia, la scienza, la storia, ecc. ".

Un tratto caratteristico del fondamentalismo è il letteralismo biblico, che porta alla codificazione della Parola di Dio e ad una specie di bibliolatria. La Bibbia è, per i fondamentalisti, un oggetto che non ammette il ricorso alla mediazione ermeneutica.

Un'altra nota caratteristica è la sua tendenza alle materializzazioni tangibili del mistero divino e dei rapporti dei credenti con esso.

" La bellezza di Dio, fa notare Assmann, buon conoscitore del fondamentalismo, viene ad essere un atto bancario di assicurazione sulla vita (salvezza sacra) e di assegni speciali (saldo assicurato) ". Quando parla della grazia, della salvezza e dei simboli religiosi, il fondamentalismo è solito ricorrere al linguaggio dei banchieri e giunge ad associare Dio col denaro.

Il suo concetto di salvezza è nettamente individualista ed è collegato con l'esito individuale nel campo professionale e con la difesa della libera

impresa.

Sostiene i valori tradizionali e l'esaltazione del patriottismo, con una forte componente di integralismo politico, come si è potuto notare quando i fondamentalisti nord-americani hanno appoggiato Reagan nelle due elezioni presidenziali in cui si presentò come candidato.

Il fondamentalismo ha una visuale negativa del mondo, come si può dedurre dalle sue condanne irate e apocalittiche contro il modernismo e l'umanesimo secolare.

Per fare fronte al flagello della modernità, il fondamentalismo ricorre ai mezzi di comunicazione sociale, specialmente alla radio e alla televisione. Possiede giganteschi imperi elettronici che gli consentono di potere far arrivare i suoi messaggi in vasti settori della popolazione. Ciò avviene, soprattutto, nel movimento fondamentalista degli Stati Uniti. Per questo motivo, le Chiese fondamentaliste statunitensi sono state soprannominate " Chiesa elettronica ".

Bibl. - Cox H., La città secolare, Ed. Vallecchi, Firenze, 1968. Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Città del Vaticano, 1993. Ricca P., " Fondamentalismo ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 314. Wicks Jared, " Fondamentalismo ", in: Dizionario di Teologia Fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 444-445.

J. J. Tamayo

Fraternità.

In molte culture e religioni, il termine fratello, oltre a designare coloro che hanno gli stessi genitori per il vincolo " del sangue ", equivale ad amico, compagno, in un vincolo di " elezione ". La fraternità è l'affratellamento tra persone strettamente unite per mezzo di una comunanza di affetto, di propositi D di ideali. Ricordiamo la fraternità universale riconosciuta nel proclama della Rivoluzione francese: " Libertà, uguaglianza, fraternità ". Quello che si mette in risalto con la fraternità è l'uguaglianza di tutti gli esseri umani.

Fratello significava nell'ebraismo del tempo di Gesù colui che professava la stessa religione ebraica. Si chiamava fratello anche il proselito e colui che faceva parte di uno stesso gruppo rabbinico. Invece, prossimo era chiunque

viveva in Israele senza essere israelita. Per Gesù, fratelli sono i suoi discepoli, quelli che fanno la volontà del Padre, i poveri e i bisognosi. La nuova fraternità cristiana deriva, evidentemente, dalla paternità di Dio, comunicata da Cristo nello Spirito. I cristiani sono tutti fratelli nella fede, perché Gesù si è fatto nostro fratello. In sintesi: i rapporti dei cristiani, fin dalla più remota antichità, sono rapporti di fratelli in forza di una fraternità spirituale che supera la fraternità naturale: " Uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli " (Mt 23,8).

Il nome di fratello fu comune tra i cristiani fino al secolo III e si riferiva a quanti professavano la stessa fede. Dopo il battesimo, il neofita entrava nella fraternità, o comunità. I battezzati, diceva san Giustino, si chiamano fratelli. La stessa affermazione si trova in san Clemente romano, sant'Ignazio di Antiochia, ecc. La fraternità è lo stile di vita della comunità. Dopo il secolo III, il termine fratello viene ristretto ai chierici (gerarchia) e ai monaci (monachesimo). Col fenomeno dei movimenti apostolici e delle comunità di base, si riprende a chiamare fratello chi fa parte dello stesso movimento e partecipa allo stesso impegno.

In primo luogo, la base della fraternità è la persona. Ogni movimento personalista è un movimento di fraternità. In secondo luogo, la fraternità si fonda sulla stessa paternità che, per i cristiani, è quella di Dio. Egli si comunica con tutti i fratelli per mezzo della sua parola. In terzo luogo, i fratelli diventano una fraternità spirituale nell'asssemblea liturgica, specialmente nella celebrazione dell'eucaristia e della penitenza. Ricordiamo che la " correzione fraterna " è una esigenza indispensabile della fraternità. Infine, la fraternità si manifesta attraverso la carità e le opere di giustizia.

La ricerca attuale di comunità, in tanti ambiti ed ambienti, mostra la necessità di vivere in fraternità. Senza alcun dubbio, l'èthos di uguaglianza e di fraternità, a servizio della fraternità universale di tutti gli uomini, deve essere l'èthos dei cristiani.

Bibl. - Adam K., Cristo nostro fratello, Ed. Morcelliana, Brescia, 1968. De Candido L., " Fraternità ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 674-688. Ratzinger J., Fraternità cristiana, Ed. Paoline, Roma, 1962. Tillard J.M.R., Eucaristia e fraternità, Ed. Opera Regalità, Milano, 1969. Voillaume R., Esigenze di fraternità, Ed. Cittadella, Assisi, 1971.

C. Floristán

G

Gerarchia.

Il concetto di gerarchia significa etimologicamente: " dominio sacro ". Nel linguaggio corrente, questo termine è usato per designare l'ordine verticale, strettamente a gradi, dell'autorità sacerdotale nella Chiesa. Esso è penetrato massicciamente nella teologia del secondo millennio per designare l'ordine ecclesiale voluto da Dio, nel contesto di una ecclesiologia piramidale. Oggi, si parla di " Chiesa gerarchica ". Questa espressione è stata resa popolare da sant'Ignazio e dai Gesuiti al tempo della Controriforma, in senso analogico a " Chiesa istituzionale ", o a " autorità ecclesiastica ". Il termine è rimasto, sia nella teologia che nel diritto canonico, per sottolineare le competenze dei vari gradi ecclesiali. L'identificazione di gerarchia con la Chiesa ha portato alle volte a fare della ecclesiologia una " gerarcologia ".

A partire dal Vaticano II, il termine viene sostituito con quello di autorità nella Chiesa. Ciò corrisponde ad una nuova visuale ecclesiologica più comunitaria e più orizzontale. Si passa da una Chiesa gerarchica e clericale, contrapposta al laicato, ad una ecclesiologia di comunione da cui si hanno i ministri che esercitano i vari servizi. Questo porta ad evitare in teologia il concetto di " potere " gerarchico e a preferire quello di servizio o ufficio ecclesiastico (munus). È sottolineata l'integrazione dei ministeri in una comunità (contro l'isolamento e l'individualismo del passato, carente di una dimensione pastorale). Viene potenziata l'ecclesialità (contro gli ordini assolutisti e i benefici ecclesiastici). Cambiando l'ecclesiologia, viene trasformato il concetto di Chiesa gerarchica: si ha una prospettiva piu ministeriale e più pastorale. È questo uno dei compiti fondamentali ereditati dal Vaticano II che ha posto nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa il capitolo della gerarchia dopo quello del Popolo di Dio e ha respinto un concetto di gerarchia come una classe che sta sopra la Chiesa (e non in essa).

Bibl. - Congar Y., Un nuovo volto alla Chiesa, Ed. Ancora, Milano, 1964. Formigoni G., " Autorità ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De

Agostini, Novara, 1997, D. 82. Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995. Rahner K., Saggi sulla Chiesa, Ed. Paoline, Roma, 1966.

J.A. Estrada

Gesù Cristo.

La domanda che Gesù rivolse ai suoi primi discepoli: " Voi, chi dite che io sia? " (Mt 16,15), continua ad essere attuale e viva oggi come lo era allora. Non solo tra coloro che confessano di credere in Lui, ma anche tra coloro che non condividono il credo cristiano. Gesù, infatti, non appartiene esclusivamente ai cristiani, come se si trattasse di un'eredità familiare da custodire gelosamente: è " patrimonio comune ", a cui hanno e possono avere accesso tutti gli uomini, qualunque sia la loro visione del mondo o la loro ideologia.

Una buona dimostrazione di ciò è data dalle numerose opere di pensatori umanisti che si sono accostati alla persona di Gesù cercando di rispondere alla domanda riportata sopra e con la ferma volontà di penetrare nella profondità inesauribile di un personaggio così singolare.

Questi approcci, lungi dall'essere un ostacolo per i credenti nel loro accesso a Gesù, costituiscono una sorgente importante di dinamismo, in quanto aiutano a correggere immagini distorte, mentre permettono un confronto critico cha va ben oltre la vecchia apologetica. Soprattutto, ci aiutano a tenere presente che bisogna rivolgersi al Gesù storico, non tanto per ricostruire nei minimi particolari la sua biografia, come pretendeva di farlo nel secolo scorso la teologia liberale, ma per liberarlo dalle molteplici astrazioni che lo hanno manipolato e che continuano a farlo.

La confessione cristiana rimanda ad una realtà complessa e pluridimensionale quando dice: Gesù Cristo. Del resto, ciò è tradotto in varie espressioni teologiche, come: " Gesù, il Cristo "; " Gesù è il Cristo di Dio "; " Gesù è il Signore ". È necessario dunque esprimersi correttamente se vogliamo dare ragione della nostra fede agli uomini del nostro tempo, senza cadere in dualismi dissocianti.

I trattati su Gesù Cristo (le cristologie) hanno nel passato dissociato e contrapposto, con troppa frequenza, l'umanità e la divinità di Gesù Cristo. La divinità è stata alle volte intesa come qualcosa di sopra, il soggetto di

salvezza, l'elemento attivo, l'unico veramente importante e decisivo. L'umanità di Gesù, invece, era vista come qualcosa che stava in basso, un oggetto sottoposto ai comandi e ai disegni di Dio, qualcosa di insignificante e di irrilevante. La condizione umana di Gesù sembrava essere una " parodia di umanità ". La sua coscienza umana e storica era negata, fino al punto da escludere da Gesù il dubbio, l'ambiguità, la tentazione, l'apprendimento, ecc. Con ciò, si sopprimeva quanto la coscienza umana possiede di personalità.

In non pochi settori cristiani imbevuti di questa comprensione riduttiva, si era giunti fino a sentire " una netta ripugnanza, talvolta aspra e poco cristiana, per il nome "Gesù" (di Nazaret), come se si credesse non in una persona concreta, ma in un mistero gnostico " (Schillebeecks). Cristo era divenuto un mito senza un rapporto con Gesù di Nazaret, un idolo a cui si ricorreva per legittimare gli idoli storici seminatori di morte e di schiavitù. Ciò che è soggiacente in questo modo di vedere non è altro che un puro monofisismo.

L'unilateralità di questa impostazione è stata corretta recentemente, tanto negli studi cristologici quanto nella prassi dei cristiani, attraverso una nuova via di approccio e di accesso a Gesù Cristo: partire da Gesù. L'incarnazione di Dio nella storia, sottolinea Sobrino, può essere colta in tutta la sua densità solo quando si scopre il contenuto storico concreto di Dio: Gesù di Nazaret. Non solo: la pratica di Gesù costituisce il fattore più storico del Gesù storico, il momento privilegiato della sua totalità, il luogo di maggiore densità metafisica della sua persona e la chiave di accesso alla persona di Gesù Cristo (Sobrino). Questa pratica si orienta ad operare in forma attiva e sovversiva nell'ambiente sociale, economico, politico e religioso, con l'intento di una trasformazione radicale nell'orizzonte dei valori del Regno. È una pratica di liberazione dei poveri e degli oppressi, che ha la sua origine e la sua conferma nel rapporto singolare di Gesù con il Padre di tutti gli uomini, col Dio dei poveri.

Le cristologie attuali sottolineano il carattere relazionale, e non assoluto di Gesù. Che cosa intendono con ciò? Che Gesù, pur avendo avuto una coscienza eccezionale di sé, come appare chiaro nell'autorità (exousìa) con cui insegnava e nell'affermarsi superiore alla legge mosaica, non intendeva se stesso come l'assolutamente ultimo, ma come colui che riferiva la sua persona a qualcuno che non era lui: al Padre, maggiore di lui, al Regno di Dio come utopia della liberazione totale, e questo Regno viene anticipato coi segni da lui compiuti.

Un dato centrale sottolineato dagli esegeti del NT e che ha resistito a tutte le analisi critiche della letteratura neotestamentaria è quello della coscienza storica che Gesù aveva della sua filiazione divina, come appare nel modo di colloquio, intimo, familiare e spontaneo con cui si rivolgeva al Padre. La parola usata da Gesù nella preghiera era abbà (papà): ciò suppone una novità assoluta se la confrontiamo con le espressioni formali e compassate usate dagli Ebrei per parlare con JHWH.

Questa esperienza profonda di filiazione di Gesù " si riflette in tutta la sua vita umana; costituisce il centro della sua esistenza; non é una realtà isolata dalla sua esperienza umana, ma è il modo più umano e più religioso di vivere la vita " (M. Bordoni). Emana da essa ed in essa si alimenta la sua libertà di fronte al tempio, di fronte alla legge e al sacerdozio, libertà che non conosce limiti. Da questa esperienza, nasce la critica verso ogni potere terreno, assoluto e, più in concreto, la denuncia dei poteri politici e religiosi del suo tempo.

Questa libertà che lo accompagnò in tutta la sua vita, gli procurò l'emarginazione e l'accusa di bestemmia. Per essa, dovette pagare il prezzo più caro: la morte violenta per mano delle autorità politiche e religiose, equiparato ai sediziosi e ai condannati della terra. La morte di Gesù appare, anziché un atto di sottomissione passiva ad una volontà divina tirannica e sanguinaria, il risultato della sua pratica liberatrice a favore dei diseredati del sistema dominante e contro i " signori " del mondo che si appellavano a Dio per legittimare il loro potere distruttore. La morte di Gesù illumina e dà senso alla sua vita.

Però, la morte sfocia, paradossalmente, nella risurrezione, come afferma il kèrigma primitivo e come attestarono, con fatti e con parole, i suoi discepoli. La vittima trionfa finalmente sui suoi carnefici. La vita vince la morte. L'ultimo nemico è sconfitto in Gesù, e questa sconfitta è la garanzia della risurrezione dei morti. Così, il Dio che risuscita Gesù si rivela come il Dio della vita e della giustizia (At 2, 23 ss; Rm 4,17.24).

In sintesi: la fede cristiana afferma che Gesù è il Cristo e che il Cristo è Gesù.

Bibl. - Boff L., Gesù Cristo liberatore, Ed. Cittadella, Assisi, 1974. Cremona C., Vita di Cristo, Ed. Rusconi, Milano, 1994. De Rosa G., Gesù di Nazaret. La vita, il messaggio, il mistero, Elle Di Ci, La Civiltà Cattolica, Torino-Roma, 1996. Duquoc Ch., Cristologia, Ed. Queriniana, Brescia, 1972. Forte B., Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline, Roma,

. Kasper W., Gesù il Cristo, Ed. Queriniana, Brescia, . Pacomio L., Gesù. I 37 anni che venti secoli fa cambiarono il senso della storia e i nostri destini, Ed. Piemme, Casale M., 1996. Schillebeecks E., Gesù, la storia di un vivente, Ed. Queriniana, Brescia, 1976.

J.J. Tamayo

Gioventù.

Il concetto di gioventù può essere considerato da diversi punti di vista. Intendiamo qui per gioventù, all'interno della cultura occidentale, una tappa di transizione dalla condizione sociale di fanciullo a quella di adulto.

Come periodo di tempo, va dalla pubertà fino al matrimonio o fino all'esercizio sociale di funzioni di adulto nella famiglia, nella politica o nella professione. Include, pertanto, non solo l'adolescenza fino ai 20 anni, ma anche l'età dai 20 ai 30 anni, chiamata età adulta precoce o età dell'adulto giovane.

Nell'età dell'adulto giovane, è finita la crescita, propria dell'adulto, ma non si è ancora compiuta la maturità della personalità. L'attività professionale e la costituzione di una famiglia renderanno più stabile la condotta dell'uomo. Questa età è caratterizzata da una grande vitalità e da una forte accentuazione dell'individualità. La tendenza ad imporsi spicca particolarmente nell'uomo. Desidera riuscire, salire socialmente, essere apprezzato ed influente.

A partire dai 20 anni, la vita è sentita con maggior realismo; i sentimenti perdono un po' del loro ardore. È questo un periodo molto positivo con molte possibilità di realizzazione.

La gioventù di oggi è molto sensibile al fenomeno del potere e rimane molto impressionata dal suo abuso. Questo spiega la condanna radicale della guerra e della corsa agli armamenti; sono approvati, invece, i movimenti pacifisti e l'obiezione di coscienza.

Anche l'autorità costituisce un problema: non è che venga respinta, ma è sperimentata in un modo diverso da come se la immaginano.

Esiste inoltre una insicurezza in questioni di etica sessuale. Essa ha un rapporto con l'insicurezza degli adulti e con la molteplicità di opinioni che la società pluralista suggerisce ai giovani.

Bibl. - Cavalli A. (ed altri), Giovani oggi, Ed. Il Mulino, Bologna, 1984. Milanesi G., " Giovanni ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di

Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 384-403. Idem, I giovani nella società complessa, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989. Scabini E. - Donati P. (edd.), La famiglia " lunga " del giovane adulto. Verso nuovi compiti evolutivi, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1988.

F.J. Calvo

Giurisdizione.

Per Giurisdizione, si intende il potere pubblico concesso da Gesù alla Chiesa per reggere in fedeli affinché raggiungano il fine soprannaturale. Il Codice di Diritto Canonico lo chiama " potestà di governo ", ed anche " potestà di giurisdizione " (CIC, c. 129). " La potestà di governo si distingue in legislativa, esecutiva e giudiziale " (c. 135). Si puo ancora meglio parlare dell' "ufficio di santificare, di insegnare e di governare " secondo i tre poteri di Cristo: sacerdote, maestro e pastore (cf LG 21 e CIC, c. 204). Essendo Cristo uno, unico e indivisibile, la potestà pubblica, come partecipazione del suo potere, non può non essere, in fondo, unica e " sacra ", in quanto propria di un popolo sacerdotale, di una comunità di culto. Questa unica potestà sacra è di radice sacramentale e, praticamente, parte dai caratteri sacramentali, come una vera incorporazione attiva e impegnativa a Cristo, È una configurazione definitiva con lui e una partecipazione attiva ai suoi poteri. Se i caratteri sacramentali sono tre, in quanto sono tre i sacramenti che li imprimono, sono anche tre le specie giuridico-pastorali di potestà, tenendo presente, inoltre, il profondo vincolo intrinseco che esiste tra il battesimo e la confermazione e, d'altra parte, i tre gradi del sacramento dell'ordine, il diaconato, il presbiterato e l'episcopato.

La giurisdizione in quanto iuris-dictio appare storicamente vincolata in forma speciale alla potestà giudiziale, in quanto sono i giudici che dicono o dettano il diritto. Però, come i giudici devono attenersi alla legge e osservare tutto il principio della legalità, la giurisdizione applicata suppone una giurisdizione più ampia e fondamentale, che si svolge specialmente nel potere legislativo.

Tenendo presenti le chiarissime e desiderate conquiste del Vaticano II circa la sacramentalità specifica dell'episcopato e la collegialità episcopale, troviamo, partendo dai dati chiaramente rivelati, che la suprema potestà di giurisdizione, la pienezza di potestà pubblica, il massimo di costituzione

pubblica, si trova, per volere di Cristo, nel Romano Pontefice in quanto successore di Pietro e in quanto capo visibile del collegio episcopale, successore del collegio apostolico. La tipizzazione chiara dei poteri del Romano Pontefice e dei vescovi in comunione reale e visibile con lui, manifesta il grado supremo di potestà giurisdizionale nella Chiesa (sul suo svolgimento concreto, cf Romano Pontefice e Collegialità episcopale). È bene, tuttavia, far notare chiaramente che la potestà radicale dei vescovi viene loro dalla stessa consacrazione, dal carattere sacramentale specifico, e che dal Romano Pontefice deriva solo l'esercizio ordinato e immediato di questa potestà in una parte determinata della Chiesa, data la divisione territoriale della Chiesa una ed unica. Il grado supremo di potestà del Romano Pontefice e del collegio episcopale spiega la forma pubblica tipica ed esclusiva di fare leggi, di insegnare e di stabilire i mezzi di santificazione, ricordando, però, che in ultima analisi, è lo Spirito Santo che santifica. Un grado inferiore, in quanto subordinato e tuttavia coordinato, è posseduto dai presbiteri: di qui, l'importanza fondamentale del presbitero, senza cui non è possibile praticamente cogliere la funzione episcopale nelle Chiese particolari. La potestà radicale di cui, per il loro carattere sacerdotale, sono potenzialmente rivestiti i presbiteri, è enorme. Però, riguardo al suo esercizio pratico e ordinato, appare un tantino limitata, a motivo del suo giusto coordinamente con il suo capo immediato, il vescovo. L'ordinamento giuridico di tutta la potestà sacra pastorale esige tutto il sistema di partecipazioni delegate, ecc., ed una vera precisazione teologico-giuridica. Questo è un tema importante e noi desideriamo che venga trattato dal prossimo concilio.

Le potestà delegate suppongono una capacità recettiva, una potestà radicale nei delegati. Questo comprende un invito prezioso affinché vengano tipizzate in concreto le potestà che derivano dal carattere del battesimo e della confermazione, per cogliere le potestà sacre dei laici, il loro straordinario ampliamento da parte del nuovo Codice, e le molte possibilità future, soprattutto per quanto concerne le donne, radicalmente sacerdoti e membri attivi del popolo sacerdotale, almeno a livello del battesimo e della confermazioni, tanto quanto gli uomini.

Se è chiara la funzione giurisdizionale nel sistema legislativo e perfino nei gradi maggiori dell'amministrazione pubblica, lo è anche nella potestà di santificare mediante i sacramenti come segni pubblici; e lo è anche nella potestà di insegnare nei suoi vari gradi.

La comprensione del difficile tema della giurisdizione esile che si parta dalla Chiesa come comunità sacerdotale di culto, come Popolo di Dio e Corpo di Cristo, per contemplare la sua vera organicità e per evitare il pericolo di una atomizzazione bizzarra ed oscura. Esige, inoltre, che si parta dall'uguaglianza fondamentale di tutti in quanto fedeli, in quanto laici, dal conseguimento di tutti i diritti fondamentali radicati nel carattere battesimale, e dalla funzione essenziale di servizio esercitato nelle potestà più dirette e radicate funzionalmente nella grazia capitale di Cristo mediante i caratteri dell'Ordine. Solo così è possibile giungere ad una vera armonizzazione dei vari ministeri, funzioni e carismi; solo così vengono rispettati i vari ambiti di libertà che provengono dallo Spirito " qui non alligatur " (che non è vincolato); solo così si coopera efficacemente, come vuole il vero diritto, al bene comune. Non c'è dubbio che il passo compiuto dal Vaticano II è stato molto grande, come anche dal Nuovo Codice. È altrettanto certo, però, che, a poco a poco, sotto la guida dello Spirito Santo, sotto la direzione e la garanzia del Romano Pontefice e del Collegio episcopale, si faranno in futuro ancora molti altri passi.

Bibl. - Chiappetta L., Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale, 2 voll., Ed. dehoniane, Napoli, 1988. Pinto P.V., Commento al Codice di Diritto Canonico, Roma, 1985.

L. Vela

Giustificazione.

Nel suo significato teologico, la giustificazione è il procedimento con cui Dio, con l'opera del suo amore, ci rende " giusti ", il che vuol dire: ci rende partecipi della natura divina. In san Paolo, questo concetto viene particolarmente illustrato nella lettera ai Romani e in quella ai Galati. In queste lettere, san Paolo contrapppone la giustificazione annunciata e compiuta dal vangelo all'idea di una giustificazione di cui l'uomo stesso sarebbe autore, con le sue opere, grazie all'osservanza della legge. La giustificazione evangelica è gratuita, poiché proviene dalla giustizia di Dio; essa avviene in noi mediante la fede nel Dio giusto e giustificante. Tutto il capitolo 5 della Lettera ai Romani dimostra come la croce di Cristo sia il principio della nostra giustificazione, così come il peccato di Adamo è stato il principio del nostro peccato. Nel capitolo seguente, san Paolo espone il

compito del battesimo e della fede nell'opera della giustificazione, in un contesto in cui risulta evidente che la grazia di Dio in Cristo, lungi dal dispensarci di vivere nella santità, la esige invece, poiché ci rende capaci di essa.

Dobbiamo credere, tuttavia, che una incomprensione di questa dottrina non fu una cosa da poco nella Chiesa primitiva: infatti, la lettera di san Giacomo insisterà sul fatto che una fede in cui uno pensasse di essere giustificato senza che ne seguissero opere buone, sarebbe una fede illusoria. Prendendo l'esempio di Abramo, già invocato da san Paolo, san Giacomo trae la conclusione che lo stesso Abramo, e tutti gli uomini, fu giustificato per le opere. Quantunque questa affermazione sembri contraddire la dottrina paolina, bisogna notare che:

1) le opere di cui parla san Giacomo sono proprio quelle che provengono dalla fede;

2) egli ne parla come di un " test " della fede veramente viva, opposta ad una fede morta, che sarebbe solo una credenza astratta e verbale.

Si comprende come la teologia posteriore, ed in particolare san Tommaso d'Aquino, non abbia dubitato a conservare, nonostante le espressioni di san Giacomo, l'affermazione per cui si può e si deve dire non solo che siamo giustificati mediante la fede, ma che lo siamo mediante la sola fede. Tuttavia, i protestanti, seguendo Lutero, per reazione contro le deviazioni reali della pietà del tempo che mettevano in pericolo, con la moltiplicazione di pratiche esteriori, il primato della fede, cominciarono ad interpretare erroneamente il compito unico della fede. Pensarono che per la giustificazione, non solo erano inutili le opere esteriori, ma che la giustificazione non aveva nulla a vedere col ristabilimento in noi di una santità effettiva. Specialmente sotto l'influsso del pensiero nominalista in cui era stato formato, Lutero separò il concetto secondo cui la grazia accettata mediante la fede è sovrana nell'opera della nostra salvezza, dal concetto, indubbiamente differente, secondo cui nessun cambio soggettivo è essenziale al giustificato per la giustificazione. Si tratta, allora, di una giustificazione estrinseca, come se il manto dei meriti di Cristo venisse a ricoprirci senza trasformarci. La grazia della giustificazione viene così ridotta ad una dichiarazione forense, che assolve il peccatore, ma non lo rigenera. Calvino si rese conto che quello non era il pensiero autentico di Paolo e, conservando in linea di principio la teoria luterana, dichiarò tuttavia inseparabile, quantunque distinta, una santificazione effettiva e l'intera vita del cristiano. Con questa divisione, corse il rischio di combinare

un concetto puramente giuridico della giustificazione con un concetto almeno semipelagiano della santificazione, in cui l'attività dell'uomo sembra avere l'iniziativa in un modo più o meno autonomo. Lo stesso Calvino non accettò le conseguenze del suo sistema, che sfociò nelle varie forme di puritanesimo che si succedettero.

Contro queste posizioni protestanti, già sviluppate o comunque in germe, il Concilio di Trento, nella sesta sessione, espose una dottrina molto particolareggiata e precisa dei vari aspetti inerenti alla giustificazione. Fu respinta la dottrina della duplice giustificazione proposta da Seripando. Secondo questa teoria, una giustificazione estrinseca, per i soli meriti di Gesù Cristo, potrebbe accordarsi, come un complemento interiore, con una giustificazione soggettiva. Secondo una concezione più paolina, il Concilio di Trento affermò che c'è un'unica giustificazione, e che questa proviene tutta intera dai soli meriti di Cristo. Però, essa si realizza nella giustificazione effettiva che la grazia produce in noi, principio delle buone opere che saranno frutto di essa e, immediatamente, principio della carità, inseparabile dallo stato di grazia. Per illustrare questa sintesi, il Concilio si servì della distinzione, comune nelle scuole, tra i differenti tipi di causalità che agiscono in questo complesso. La giustificazione, concluse il Concilio, non è una semplice remissione dei peccati, ma una trasformazione profonda con cui l'uomo, arricchito dal dono di Dio e con una libera accettazione della grazia e del suo corteo di doni, è reso giusto, amico di Dio ed erede della vita eterna. Viene giustificato non con una semplice imputazione estrinseca dei meriti di Cristo, ma con una giustizia che gli è propria e che lo Spirito Santo infonde nei cuori secondo il suo volere e la libera cooperazione di ognuno.

Bibl. - Cereti G., " Giustificazione ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 368. Gozzelino G., Vocazione e destino dell'uomo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (protologia), Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1985. Küng H., La giustificazione, Ed. Queriniana, Brescia, . Rondet H., La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica, Ed. Città Nuova, Roma, 1966.

E. Vilanova

Giustizia.

Giustizia è un concetto centrale dell'etica e della filosofia del diritto, della vita politica e sociale e, oggi, anche della teologia e della vita cristiana. Consideriamo qui il rapporto che c'è fra giustizia e fede cristiana. Questo ci porta ad affrontare subito il suo significato nella Bibbia.

Nell'AT, i termini mispàt e sedaqà vengono tradotti comunemente con giustizia, ma non hanno un senso puramente legalista. I profeti di Israele fanno vedere come il ridurre la giustizia sul piano puramente legale porta diritti a favorire l'ingiustizia. Di qui, le loro continue denunce contro l'apparato giuridico-legale di cui si servono i potenti e le classi dominanti per opprimere i poveri e spogliarli dei loro diritti.

I profeti biblici non intendono la giustizia nel senso che assunse in seguito nella filosofia greco-romana, cioè, come la ferma e costante volontà di dare il suo ad ognuno (giustizia distributiva). I profeti insistono piuttosto sulla giustizia sociale considerata come difesa dei diritti di tutti gli esseri umani, e specialmente dei diritti dei più deboli della società (I. Mattuck).

Il fondamento di questo concetto di giustizia è radicato nella giustizia di Dio, cioè, nella sua fedeltà all'alleanza. Dio è giusto ed agisce nella storia con giustizia. L'Ebreo credente è convinto che Dio sorge a difendere quelli che sono oppressi dall'ingiustizia. Per questo egli si rivolge a Dio per chiedere giustizia. La conoscenza di Dio ha la sua traduzione più esatta nella pratica della giustizia. La giustizia di Dio significa anche la salvezza.

L'AT si riferisce anche alla giustizia dell'uomo, che non si riduce ad una sola dimensione della persona, ma abbraccia la totalità dell'essere umano e si riferisce all'atteggiamento etico fondamentale.

Nel NT, convertono i due significati veterotestamentari del termine giustizia: quello di salvezza concessa da Dio, che è il concetto teologico fondamentale, ampiamente svolto da san Paolo, e quello di condotta eticamente retta e buona.

San Paolo ricorre alla parola dikaiosýne per parlare della giustizia come giustificazione di fronte a Dio. Partendo da questo concetto, egli critica la sicurezza con cui gli Ebrei pretendevano di conseguire la giustizia mediante l'adempimento della lettera della Legge. È la fede che giustifica e che rende giusti gli uomini; non sono le opere della Legge, afferma san Paolo in un testo che è stato molto controverso nella storia della esegesi.

Gesù si colloca sulla scia dei profeti e smaschera l'immagine legalista che i farisei presentavano sulla giustizia, perché dietro a quella immagine si nascondevano menzogne e falsità.

Col passare dei secoli, il cristianesimo fece suo il concetto greco-romano sulla giustizia (dare ad ognuno il suo), cadde in una visuale legalista e travisò i punti fondamentali della tradizione biblica, soprattutto il concetto di giustizia come difesa dei diritti di quelli che ne vengono privati.

Oggi, è stato riscoperto il nesso indissolubile che unisce la fede con la giustizia. La lotta per la giustizia costituisce un'esigenza assoluta della fede. La conversione al Dio di Gesù comporta l'opzione per la giustizia. L'annuncio del vangelo, per essere credibile, deve essere accompagnato da gesti di solidarietà e di giustizia. La lotta per la giustizia è, in fin dei conti, il luogo privilegiato della rivelazione, l'elemento identificatore dell'essere di Dio ed il criterio di discernimento della vera esperienza di fede.

Bibl. - Alfaro J., Teologia della giustizia, Roma, 1973. Bonora A., " Giustizia ", in: Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 713-726. Fu_ek I., Giustizia alla luce della fece e dell'esperienza, Roma, 1989. Giovanni Paolo II, Enciclica Laborem exercens, 1981. Vella J., La giustizia forense di Dio, Ed. Paideia, Brescia, 1964.

J.J. Tamayo

Governo ecclesiastico.

Si tratta qui di quella parte dell'azione pastorale della Chiesa che riguarda la direzione e il governo dei fedeli. Si distingue, pertanto, dagli altri due grandi settori del ministero ecclesiale: quello profetico, o comunicazione della Parola di Dio a tutti i livelli, e quello liturgico, o celebrazione dei misteri cristiani. Però, anche l'ufficio di governo è intimamente legato agli altri due, poiché, tutto sommato, esso non si propone altro che rendere più operative le due grandi missioni della Chiesa (insegnare e santificare) con l'intento di portare i fedeli al raggiungimento del fine ultimo della vita cristiana: la pratica effettiva della carità, come amore di Dio e servizio ai fratelli.

Il governo ecclesiastico comprende tutto ciò che si riferisce a quanto in termini giuridici si chiama anche potere ecclesiastico di giurisdizione, o potestà di governo (cf CIC c. 129 ss), ma non si esaurisce in esso. Si estende anche a tutte le attività pastorali (anche quelle che non sono strettamente giuridiche né esercitate da quanti hanno il potere di giurisdizione) che mirano ad organizzare meglio le comunità cristiane, a stabilire meccanismi operativi che ne aiutano il funzionamento, a costruire ponti di dialogo con la società

umana per partecipare all'edificazione di un mondo più giusto e più umano... Non solo, ma l'esercizio puramente giuridico o potestà di governo, se non è penetrato da un profondo spirito pastorale, rischia di trasformarsi in dominio spirituale di tipo dispotico, contro il comando espresso del Signore: " Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi esercitano su di esse il potere. Tra voi non deve essere così; ma chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore e chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo " (Mt 20,25-27).

Un aspetto importante del governo ecclesiastico è quello di ammettere i laici ad esercitare funzioni veramente direttrici nel governo della Chiesa. Su questo punto, il nuovo CIC ha timidamente aperto le porte, ma si dovrebbe procedere con maggior celerità.

Bibl. - Acerbi A., Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella LG, Ed. dehoniane, Bologna, 1975. Congar Y., Ministeri e comunione ecclesiale, Ed. dehoniane, Bologna, 1973. Sartori L. (a cura di), (I) ministeri ecclesiali oggi, Ed. Borla, Roma, 1977.

J. Llopis

Grazia.

La teologia della grazia è un esempio importante dello sviluppo dottrinale nella Chiesa: giunse piuttosto tardi a questo termine, anche se ha espresso fin dai suoi inizi realtà consapevolmente vissute. La parola gratia è la traduzione latina del greco kàris, termine già usato nella versione biblica dei LXX per tradurre l'ebraico hèn che significa esattamente il favore verso qualcuno. Generalmente, nell'AT, il favore di Dio verso i suoi eletti è accompagnato da una compassione quasi materna, e si manifesta nel suo amore misericordioso e poi nella sua fedeltà. Nel NT, il termine kàris, denso di tutti questi significati, è usato soprattutto da san Paolo per indicare il complesso della " economia " nuova instaurata da Cristo, sulla base del perdono elargito all'umanità peccatrice con la sua morte. Però, questo aspetto negativo è completato con un aspetto positivo inseparabile da esso: l'adozione che ci fa figli di Dio, in Cristo risorto, nello Spirito Santo.

Pochi temi teologici come quello della grazia hanno subito tanti danni per la zavorra delle dottrine eterodosse nel corso dei secoli. Infatti, in nessun altro tema troviamo tante dispute, condanne, eresie. Già questo manifesta

l'importanza che per l'esperienza cristiana ha avuto la riflessione sulla grazia. Si pretese e si cercò di penetrare nel mistero con grande impegno personale. In fondo, si trattava della realtà più decisiva per l'esistenza umana, della sua salvezza o rovina.

Lo studio di queste dispute non può e non deve rimanere un campo esclusivo degli storici. È necessario scoprire e ricuperare la dimensione esistenziale soggiacente alle articolazioni teoriche, spesso astratte e di comprensione difficile per la mentalità di oggi. Per questo motivo, i teologi contemporanei non concentrano tanto la loro riflessione sul già conosciuto e meditato quanto sul riflettere e dire quello che, fondamentalmente, era in causa in ciò che era già pensato, saputo e detto dalla tradizione teologica. Quello che ieri era messo in questione, come lo è oggi e lo sarà sempre, è la presenza di Dio ed il suo amore nel mondo e la corrispondente esperienza di tutto ciò.

Il risultato dell'incontro di Dio con l'uomo è la bellezza, la gratuità e la bontà che si riflettono in tutta la creazione e, in un modo speciale, nel complesso della vita umana e della storia. La grazia significa la presenza di Dio nel mondo e nella storia.

Grazia significa anche apertura dell'uomo a Dio, capacità di entrare in rapporto con l'infinito e di stabilire un dialogo che conquista progressivamente l'umanità e la premia con la deificazione.

La grazia è sempre un incontro, in una autocomunicazione di Dio che si dà all'uomo, e dell'uomo che si dà a Dio. La grazia è, per sua natura, rottura di mondi chiusi su se stessi; è relazione, esodo, comunione, incontro e dialogo, apertura e uscita, storia di due libertà e incrocio di due amori.

Per questo, la grazia parla di riconciliazione tra il cielo e la terra, tra Dio e l'uomo, tra il tempo e l'eternità. La grazia è più che il tempo, più che l'uomo, più che la storia. È sempre questo più che ha luogo, in una gratitudine inattesa e insospettata.

Dio Padre si autorealizza incessantemente e per tutta l'eternità come mistero che si autocomunica come Figlio e come Spirito Santo. Creando il mondo, Dio prolunga la sua comunicazione e donazione in forme mondane. Dopo avere creato il mondo, Dio penetra più profondamente in esso con la sua inattesa sovrabbondanza di amore e di autodonazione, con l'incarnazione di Cristo Gesù: " Apparvero la bontà di Dio, salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini " (Tt 3,4). Dio stesso può essere definito come " grazia ", perché è sempre comunicazione, amore e simpatia per quanti sono differenti

da Lui. Non si tratta di una qualità di Dio, ma dell'essenza di Dio stesso. Dio non ha la grazia: è la grazia (L. Boff).

Bibl. - Beni A., " Grazia ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 593-606. Flick M. - Alszeghy Z., Il vangelo della grazia, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1964. Forte B., L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale, Ed. Paoline, Cinisello B., 1993. Rahner K., Saggi di antropologia sacramentale, Ed. Paoline, Roma, 1965. Sanna I., L'uomo via fondamentale della Chiesa, Ed. dehoniane, Bologna, .

E. Vilanova

Gruppo.

Esistono molte definizioni di gruppo, quasi tante quanti sono gli studiosi che trattano questo tema. Qui, intendiamo per gruppo due o più persone che sono in interazione fra di loro. Questa interazione è rivolta ad un oggetto determinato che si vuole raggiungere con determinati mezzi, con il riconoscimento di determinate norme e con una divisione di ruoli. Si possono considerare vari gradi di intensità nell'interazione, da un grado di intensità massima nel matrimonio, fino al grado di intensità di un gruppo i cui membri si incontrano raramente. All'essenza del gruppo, corrisponde la coscienza del " noi ". Nella misura in cui questo è sentito, i membri del gruppo sono portati non solo a condividere le norme e gli obiettivi del gruppo, ma anche i suoi atteggiamenti, cioè, si pensa, si sente e si agisce al modo proprio del gruppo. Generalmente, l'individuo non conserva rigidamente nel gruppo le sue opinioni e i suoi comportamenti, ma cerca di adattarsi alle norme che in esso sono in vigore.

Però, non si deve esagerare su questo influsso del gruppo nel senso di un conformismo. Il gruppo può essere considerato come un mezzo di manipolare gli altri, ma può essere anche una salvaguardia contro l'influsso costante verso il conformismo a cui da tutte le parti è sottoposto l'individuo.

L'appartenenza ad un gruppo ci fa adottare modelli stereotipi, cioè, immagini tipo " cliché " che riassumono i sentimenti di un gruppo su un altro gruppo sotto la forma di un'opinione semplicista per nulla oggettiva.

Il gruppo mostra la tendenza alla coesione e alla interdipendenza, alla istituzionalizzazione e alla durata. Questa tendenza si scontra con forze opposte che generano le tensioni di gruppi. L'individuo diviene spesso

dipendente dal gruppo per la necessità di essere riconosciuto, per essere accettato, o perché teme di rimanere isolato. Nei gruppi ideali, c'è un equilibrio tra la sociabilità (noi) e l'individualità (io).

I gruppi possono dividersi in primari e secondari. I gruppi primari sono sempre ridotti e si caratterizzano per i legami personali, affettivi, che si stabiliscono tra i membri. I gruppi secondari o organizzazioni, sono sistemi sociali che funzionano in quanto sono retti da istituzioni all'interno di un pezzo di realtà sociale. I rapporti fra gli individui sono spesso freddi, impersonali e formali.

È conveniente distinguere tra gruppi di appartenenza e gruppi di riferimento. Un gruppo di appartenenza è quello in cui un individuo si trova fisicamente in un tempo determinato. Si chiama, invece, gruppo di riferimento quello con cui uno si sente identificato per i suoi valori e le sue norme, e questo in un modo più o meno consapevole, senza che sia necessaria la sua presenza fisica. Evidentemente, il gruppo di appartenenza può coincidere con quello di riferimento. Il fatto di orientarsi verso gruppi di riferimento estranei può dar luogo a frequenti conflitti all'interno del gruppo di appartenenza.

I gruppi religiosi, secondo A. Godin, presentano due pericoli:

Il primo è l'esaltazione affettiva che trasforma il gruppo in una sètta, con le sue caratteristiche di esoterismo del linguaggio, con un fervore poco discreto e con l'esigenza latente e tirannica di conformismo. Si fa del gruppo un idolo, in una esperienza accattivante, a cui si sacrifica spesso la libertà.

Il secondo pericolo è la dipendenza passiva, in cui l'idolo è il capo del gruppo. Tutti i metodi basati sull'ascendente personale del capo, nella dipendenza passiva dei membri, nel culto della personalità, non portano alla maturità delle forze psichiche dei membri del gruppo, allo sviluppo della libertà, condizione per una maturità religiosa.

Bibl. - De Vita R., Piccoli gruppi e società in trasformazione, Ed. Angeli, Milano, 1978. Fallico A., Gruppi ecclesiali e impegno politico, Ed. Marietti, Torino, 1976. Godin A., La vita di gruppo nella Chiesa, Pubblicazioni Religiose, Trento, 1971. Olmsted M., I gruppi sociali elementari, Ed. Il Mulino, Bologna, 1970. Tonelli R., " Gruppo ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 319-322.

F.J. Calvo

I

Icona.

L'icona è una rappresentazione dipinta su legno, di Cristo, o di qualche suo mistero, di Maria o dei Santi, come si usa nella tradizione del cristianesimo orientale. L'arte delle icone sorse in tempi molto antichi, ma nei secoli VIII e IX fu combattuta dagli iconoclasti: questi ritenevano empia qualsiasi rappresentazione artistica di Dio o dei santi. Dopo il trionfo dell'ortodossia contro l'iconoclastia, la pittura delle icone raggiunse un grande splendore. Costantinopoli fu il centro più importante dell'arte iconografica fino al 1453, quando cadde l'impero bizantino. Dopo, l'importanza passò in altre scuole, come quella di Creta, e, fuori dalla Grecia, quella di Venezia e quella italo-bizantina. In quanto alle icone dipinte in territori slavi, spiccano le scuole di Kiev e di Novograd, come piu antiche, seguite dalle scuole di Suzdal, Pskov, Rostov, ecc. Verso la fine del secolo XIV, acquistò una grande importanza la scuola di Mosca, grazie all'impulso di Teofane il Greco e soprattutto di Andrea Roublev.

Nella tradizione orientale, l'icona è un oggetto liturgico che viene venerato, incensato e portato in processione durante le celebrazioni. La teologia ortodossa contempla l'icona in una prospettiva sacramentale: non solo è una immagine visibile di una realtà sacra, ma anche contiene sacramentalmente una presenza di questa stessa realtà. L'icona è una presenza dell'invisibile che scorga dalla stessa materialità dell'immagine. L'arte delle icone è sottoposta ad alcune regole precise che ubbidiscono a criteri più teologici che estetici, di modo che le forme, le proporzioni, i colori, sono impregnati di un simbolismo che orienta verso il mistero della fede. San Giovanni Damasceno, il teologo difensore delle icone, affermava che l'icona è una partecipazione del suo modello o prototipo. Non è però, una partecipazione puramente poetica o metaforica, ma propriamente ontologica e reale. C'è infine da notare che in Occidente, c'è da vario tempo un grande interesse, tanto artistico, quanto religioso, per le icone orientali.

Bibl. - Evdokimov P., La teologia della bellezza. L'arte dell'icona, Ed. Paoline, Roma, . Florenskij P., Le porte regali, saggio sull'icona, Ed. Adelphi, Milano, 1977. Gharib G., " Icone ", in: Nuovo Dizionario di Mariologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1985, pp. 670-679.

J. Llopis

Identità cristiana.

Identità cristiana è l'espressione con cui si cerca di determinare gli elementi che definiscono che cosa è cristiano e che cosa non lo è. Questa domanda è posta oggi più fortemente che in altre epoche. I motivi e le circostanze di questa attualità stanno nella situazione di pluralismo religioso, morale e ideologico che sono una caratteristica del nostro tempo. Connesso con questo motivo piuttosto esterno al cristianesimo, ce n'è un altro che tocca dall'interno la comunità cristiana e che nasce dalla crisi di un sistema di ortodossia e di ortoprassi. La confluenza delle due circostanze dà come risultato che l'identità costituisce per i credenti un vero problema.

Ciò non impedisce che ancor oggi numerosi settori cristiani, e principalmente le Chiese ufficiali, continuino ad autoidentificarsi secondo quella ortodossia che in peggio o in meglio si è voluta rinnovare in neo-ortodossia. Alla questione attuale dell'identità, si risponde, dunque, in primo luogo, con un tipo di soluzione ereditata dal passato. In particolare, la gerarchia ecclesiastica pensa di poter far fronte alla crisi di identità dei cristiani mediante il puro e semplice ricordo che questa identità è da sempre definita in alcuni dogmi, in alcuni sacramenti, in una moralità tipicamente cristiana. Rispondono, insomma, attribuendo la questione ad una perdita della fede vera e ortodossa.

D'altra parte, al di fuori dai circoli più ufficiali, il sistema di ortodossia è oggetto di critica, perché lo si ritiene imbevuto di essenzialismo, e si pensa che possa avere qualcosa come una sostanza specifica del cristianesimo immutabilmente soggiacente a tutti i suoi cambiamenti storici. La negazione di ogni essenza del cristianesimo e di ogni specificità autenticamente sua, indipendentemente dallo spazio e dal tempo, dà luogo ad altri tipi di risposta. Per questi non si tratta tanto di indicare una oggettività delimitata, come quella di dire che nella " sequela " di Gesù e nel " conformarsi " a Lui, sta il cammino per conseguire l'identità cristiana.

In questo modo, l'identità non è definita semplicemente in funzione di norme esterne, come il battesimo ricevuto, o l'ortodossia accettata (che determinano l'appartenenza alla Chiesa), ma in forza di un intuito di fede in stato di ricerca. Cessa di essere una realtà statica, per essere qualcosa di dinamico. In ultima analisi, il credente che vive di fede può servirsi della mediazione di Cristo e della Chiesa in un modo diverso, a seconda dell'esigenza del suo incontro con Cristo, mai raggiunto in pienezza. Il tema sfocia in quello dell'unità e del pluralismo: riconoscere l'identità cristiana chiede che si riconoscano varie identità.

La diversità di vocazioni umane non impedisce all'uomo di obbedire ad una definizione unica; la diversità di percezioni di Cristo non impedisce a Cristo di essere unico. Però, che cos'è l'uomo? che cos'è Cristo? C'è una definizione astratta, atemporale, a cui ci si debba legare? O invece ogni generazione nella storia, ogni gruppo nello spazio, è invitato a dire qualcosa di più sull'uomo, a far conoscere un nuovo aspetto di Cristo? Siamo condannati alla passività dinanzi una forma verbale del Credo, o siamo cellule che arricchiscono il tessuto di questo Credo che si svolge nel tempo? Questi sono problemi che si pongono quei credenti che cercano l'originalità della fede cristiana, per definire la propria identità. Col desiderio di illustrare un po' questi interrogativi, si può concludere con queste osservazioni:

a) La rivelazione teorica sulla sorte dell'uomo fonda l'aspetto pratico di questa rivelazione, poiché, secondo Cristo, il cammino del Regno è l'amore liberamente vissuto, in quanto è amore.

b) In questo amore, si manifesta l'essenziale del messaggio di Cristo: il cammino della trascendenza è un cammino terrestre; l'amore che realizza il comandamento del Padre e che conduce al Regno è l'amore per l'uomo.

c) Questa complementarietà tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo, tra l'aspetto teorico e quello pratico della rivelazione, dà realmente alla coscienza del credente lo statuto di " figlio di Dio ". Di qui, consegue l'esistenza stessa, sempre plurale, percepita come liberata dalla rivelazione dell'amore.

Nessuna meraviglia, dunque, che l'identità cristiana conosca molte espressioni e ammetta un ritmo progressivo e tendenziale verso una configurazione, ogni giorno più matura, alla persona di Cristo.

Bibl. - Balthasar H.U. von, Chi è il cristiano?, Ed. Queriniana, Brescia, 1965. Boros L., Esistenza redenta, Ed. Queriniana, Brescia, l966. De Dietrich S., Il piano di Dio, Ed. Borla, Torino, 1963. Rey B., Creati in Cristo, Ed.

AVE, Roma, 1970. Mongillo D., " Esistenza cristiana ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 411-447.
E. Vilanova

Ideologia.

Il termine ideologia fu usato per la prima volta dal filosofo francese sensista Antoine Destutt de Tracy, nei suoi Eléments d'idéologie (5 voll.), 1801-1807. Egli intendeva per ideologia la scienza delle idee che intende cogliere il suo aspetto, veritiero o falso, analizzando il processo reale della mente. La parola non tardò a divenire popolare. Però, abbandonò il suo significato originale e venne a designare il complesso strutturato di idee sulla società, sul mondo e sull'uomo, che caratterizzano un individuo o un gruppo. In questa accezione, ideologia è praticamente sinonimo di visione del cosmo.

Mezzo secolo fa, i positivisti che appartenevano al Circolo di Vienna, negavano, come si sa, qualsiasi valore alle affermazioni che non potevano essere verificate empiricamente sullo stile delle scienze fisiche. Ora, essi attaccarono senza pietà e in blocco tutte le ideologie. Secondo loro, un'ideologia non è né vera né falsa, ma è ancora peggiore: è qualcosa che manca di senso. Oggi, dopo che gli stessi filosofi della scienza hanno riconosciuto che la razionalità scientifica è solo in grado di cogliere una dimensione della realtà, e non la più importante per l'essere umano, possiamo dire che le ideologie si muovono in questa ampia zona del razionale, del difendibile, e, tuttavia, non dimostrabile.

Ultimamente, le ideologie sono state attaccate da un altro gruppo di studiosi i quali affermano che è tramontato il tempo delle ideologie.

Il dibattito iniziò con Daniel Bell nel 1960 col suo libro La fine delle ideologie. Questi studiosi sostengono che i problemi del secolo XX sono puramente tecnici e non hanno bisogno di ideologi, ma di esperti. A nostro parere, essi confondono quello che potrebbe essere una tendenza verso la omogeneizzazione ideologica nelle società industriali avanzate con la assenza di ideologia. Quello che è sorto, e che essi difendono, è una ideologia ufficiale del pragmatismo che celebra lo status quo.

Nella tradizione marxista, la parola ideologia ha un significato peggiorativo che equivale a coscienza erronea e deformata della realtà. Secondo Marx, gli uomini credono ingenuamente che la società sia apposto

perché risponde al loro modo di pensare, e non si rendono conto che proprio il loro modo di pensare è alimentato da ciò che di fatto è la società. Come scrisse nel 1859, " non è la coscienza degli uomini che determina la società: è invece la realtà sociale che determina la loro coscienza ". Così, dunque, in qualsiasi società, c'è una " nebbia ideologica " (Paul Baran) che non permette di vedere le ingiustizie. Nel sistema di Marx, la missione della scienza è di trafiggere la " nebbia ideologica " e mettere allo scoperto la realtà. " L'oppressione, diceva, va resa ancora più pesante aggiungendole la coscienza di questa oppressione ".

Il cristianesimo è una ideologia? Se intendiamo ideologia come sinonimo di visione del mondo, possiamo rispondere di sì. Se invece la intendiamo nel senso che le dava Marx, dobbiamo dire che il cristianesimo autentico non è ideologico, ma che non poche manifestazioni storiche hanno funzionato e continuano a funzionare come ideologie.

Bibl. - Mancini I., Teologia ideologia utopia, Ed. Queriniana, Brescia, 1974. Marx K., Opere giovanili, Ed. Riuniti, Roma, 1963. Metz J.B., La fede, nella storia e nella società, Ed. Queriniana, Brescia, 1978. Montani M., " Ideologia ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 442-450. Mounier E., Rivoluzione personalista e comunitaria, Ed. Comunità, Milano, 1955. Ricoeur P., Tradizione o alternativa, Ed. Morcelliana, Brescia, 1980. Topitsch E., A che serve l'ideologia, Ed. Laterza, Bari, 1975.

L. González-Carvajal

Idolatria.

L'idolatria può essere intesa in due modi:

1) l'adorazione di un essere creato (angelo, uomo, pianta, pietra);

2) o la venerazione di queste realtà in quanto sedi o simboli della divinità.

Nell'AT, il popolo d'Israele è caduto raramente nella prima forma di idolatria, mentre ciò è avvenuto spesso con la seconda. Così, per esempio, l'AT ci parla di certe immagini che appaiono nella decorazione delle pareti interne del tempio di Gerusalemme. Il libro dei Re ci dà solo alcuni particolari, mentre Ezechiele, nella sua visione, è più esplicito e descrive accuratamente questa decorazione. Più tardi, però, la religione d'Israele giunse ad un livello tale di purificazione da proibire qualsiasi tipo di

immagini, non solo di animali, piante e cose, ma dello stesso Dio unico: " Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti mostrerai davanti a loro e non li servirai " (Es 20,4-5).

Dell'" immagine di Dio " ci parla solo Gn 1,26-27. Gli altri due passi (Gn 5,1; 9,6) dipendono strettamente da Gn 1,26-27. Il racconto sacerdotale della creazione è l'unico il quale ci dice che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. In nessun'altra parte dell'AT troviamo questa affermazione, ma gli scrittori ebrei posteriori hanno scritto molto per chiarire la portata dell'espressione. Gli autori cristiani sono andati ancora più avanti. Presa nel senso che le dà il Genesi, l'espessione intende sottolineare l'analogia fisica tra la divinità e l'uomo, ma sottolinea anche l'opposizione radicale che esiste tra l'uomo e gli animali. E questo è in contrasto formale con molte altre religioni che, come in Egitto, davano alla divinità una forma animalesca o semianimalesca. Inoltre, se viene sottolineata l'analogia tra l'uomo e Dio, viene anche affermata la distanza che li separa. L'uomo non è come Dio: è soltanto " a sua immagine e somiglianza ". Tra l'uomo e Dio, c'è una gradazione di divinità. Solo Dio è da una parte; l'uomo è dall'altra.

Gesù, seguendo rigorosamente la tradizione ebraica, condannò radicalmente l'idolatria. Però, dalla dottrina evangelica si ricava che la tentazione di idolatria per il cristiano di oggi non si manifesta nel culto a statue di pietra, di legno o di oro (quantunque la devozione popolare per le immagini si possa prestare facilmente al rimprovero di idolatria), ma in forme più sottili. Il famoso " Documento di Puebla " (p. 491) parla, a questo riguardo, della ricchezza, del potere, del sesso, considerati come valori assoluti per l'uomo d'oggi. A questi nuovi dèi, viene tributato un vero culto: per loro, si sacrifica tutto, perfino la stessa persona umana, la propria dignità, i propri diritti fondamentali. Il dominio di questi nuovi dèi sembra allargarsi sempre di più, rendendo schiavi gli uomini del nostro tempo. Bisogna liberare radicalmente l'uomo d'oggi da ogni forma di idolatria, " perché l'adorazione di ciò che non è adorabile e l'assolutizzazione del relativo porta alla violazione di quello che c'è di più intimo nella persona umana: le sue relazioni con Dio e la sua relazione personale " (Doc. Puebla, p. 491). Sono due specie di culto incompatibili tra di loro: o Dio, o gli idoli, che in molti casi sono i beni, la ricchezza, il potere e lo sfruttamento dell'uomo da parte di un altro uomo.

Un agnostico come Erich Fromm riconosce espressamente che se l'idolo è la manifestazione alienata dei propri poteri dell'uomo, e se il modo con cui è in contatto con questi poteri è una adesione di sottomissione all'idolo, ne consegue che l'idolatria è necessariamente incompatibile con la libertà e con l'indipendenza. Ripetutamente i profeti caratterizzano l'idolatria come un autocastigo e una autoumiliazione, mentre l'adorazione di Dio è una autoliberazione e una liberazione di altri.

Così si spiega come, nonostante il motto di Bakunìn (" Né Dio né padroni "), oggi è più che mai urgente smascherare l'idolologia. La " scienza degli idoli " deve mostrare la natura degli idoli e dell'idolatria e deve identificare i vari idoli così come sono stati adorati dall'uomo lungo la storia, fino al giorno d'oggi. Oggi, gli idoli si chiamano: onore, bandiera, Stato, moda, fama, produzione, consumo e molti altri nomi. Però, siccome l'oggetto ufficiale della venerazione è Dio, gli idoli di oggi non si riconoscono per quello che sono: oggetti reali della venerazione dell'uomo. Per questo, abbiamo bisogno di una " idolologia " che si proponga di esaminare gli idoli effettivi di qualsiasi tempo, il tipo di venerazione che è stato loro tributato, i sacrifici che l'uomo ha offerto ad essi, in che modo si sono sincretizzati con la venerazione di Dio, in che modo Dio stesso è stato trasformato in uno degli idoli (di fatto, ciò è frequente): nell'idolo supremo che impartisce la sua benedizione sugli altri idoli. Esiste proprio una grande differenza, come pensiamo, tra i sacrifici umani che gli Aztechi offrivano ai loro dèi e quelli che gli uomini d'oggi offrono, nella guerra, agli idoli del nazionalismo e dello Stato sovrano?

Infine, non possiamo dimenticare che la cosiddetta " religiosità popolare " è spesso aggrappata ad una sequela di immagini di Cristo, di Maria e dei Santi che facilmente può essere intaccata di idolatria, considerando il comportamento dei suoi fedeli.

Bibl. - Beni A., " Idolatria ", in: Enciclopedia Filosofica, II, Venezia-Roma, 1957, coll. 1225. Fries H., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1987, pp. 227 ss. Haag H. Dizionario biblico, Ed. SEI Torino, 1960, pp. 499-500. Sette G., " Idolatria ", in: Enciclopedia Cattolica, VI, Città del Vaticano, 1950, coll. 1578-1580. Wiéner C., " Idoli ", in: X. Léon-Dufour (dir.), Dizionario di teologia biblica, Ed. Marietti, Casale M., , coll. 531-534.

J.M. González Ruiz

Immagine.

L'immagine è una rappresentazione, specialmente scultoria, di Gesù Cristo, di Maria o dei Santi, destinata a ricevere un culto di venerazione speciale da parte dei fedeli.

Il culto delle immagini non ha avuto in tutti i tempi lo stesso significato e la stessa importanza. Non si sa con certezza quando cominciò nella Chiesa l'uso delle immagini sacre. Comunque, nei secoli VIII e IX ci fu una lotta contro questo culto da parte degli " iconoclasti ". Questi, appellandosi a norme dell'AT, condannavano le immagini per il pericolo che comportavano di cadere nell'idolatria. Tuttavia, si impose la convinzione della legittimità di venerare le immagini. Questo proviene, in ultima analisi, da una caratteristica irrinunciabile del cristianesimo: l'incarnazione dell'invisibile nel visibile, posta nel massimo rilievo nell'umanità di Cristo, " immagine " del Padre. La Riforma protestante fu anch'essa reticente sull'uso delle immagini. Il Concilio di Trento (sessione XXV) stabilì: " Si conservino, specialmente nei templi, le immagini di Cristo, della Beata Vergine Maria e degli altri Santi. Venga tributato ad essi il dovuto onore e la venerazione, non perché si creda che ci sia in esse una qualche divinità o potenza, non perché si chieda qualcosa ad esse, o si riponga in esse una fiducia, come facevano una volta i pagani che riponevano la loro fiducia negli idoli (cf Sal 134,151ss). L'onore che si dà alle immagini si riferisce a coloro che esse rappresentano. Così, per mezzo delle immagini che baciamo e davanti alle quali ci scopriamo il capo e ci prostriamo, adoriamo Cristo e veneriamo i santi la cui effigie è rappresentata sulle immagini " (DS 9861823).

Non sempre il popolo cristiano ha saputo conservare un atteggiamento corretto circa la venerazione delle immagini: è caduto in deviazioni a cui allude il Concilio di Trento. Per parte sua, il Concilio Vaticano II ha dato alcuni orientamenti che sono stati riportati alla lettera dal CIC: " Sia mantenuta la prassi di esporre nelle chiese le sacre immagini alla venerazione dei fedeli; tuttavia siano esposte in numero moderato e con un conveniente ordine, affinché non suscitino la meraviglia del popolo cristiano e non diano ansa a devozione meno retta " (c. 1188; cf SC 125).

Bibl. - Aldazábal J., Simboli e gesti. Significato antropologico biblico e liturgico, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1988. Evdokimov P.N., Teologia della bellezza. L'arte dell'icona, Ed. Paoline, Roma, 1981; Lazzati G., Immagini e ragione nell'età dei mass-media, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1983. Lever F., " Immagine ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 337-339.

J. Llopis

Immanenza.

I concetti di immanenza e di trascendenza sono correlativi. Quando non si ammette una certa dualità tra il pensiero e il pensato (immanentismo gnoseologico) o tra il cosmo e Dio (immanentismo agnostico, se si misconosce, o ateo se si nega la realtà trascendente), allora l'immanenza si assolutizza ed il mondo viene concepito come un tutto chiuso. La filosofia moderna, specialmente quella cosiddetta filosofia analitica, tede a negare tutto ciò che è fuori dall'esperienza possibile (in senso kantiano, significa: spazio-temporale, riducibile a comprensione fisico-matematica). Ciò che non è osservabile, sperimentabile con metodo empirico-positivo, non è reale. Questo riduzionismo non è un dato scientifico, ma un presupposto dell'ordine delle " credenze ". Non appartiene alla " scienza ", ma alla " visione del cosmo ". La discussione tra il credente e l'agnostico non si può risolvere sul piano della scienza in senso stretto. C'è qui un invito alla comprensione e al rispetto reciproco che ci viene dalla stessa realtà.

La concezione evoluzionista del cosmo comporta una visione immanente dello stesso cosmo, a differenza della concezione " creazionista ", che fa intervenire l'azione creatrice di Dio all'origine e nella diversificazione delle specie. Questo immanentismo è " storico ", non " metafisico ". P. Teilhard de Chardin lavorò per costruire una teologia che partisse positivamente dalla concezione evolutiva della realtà cosmica. Inserita in essa, c'è una mistica cristologica che contempla Cristo come il " punto Omèga ", verso cui si dirige dinamicamente il cosmo. C'è una analogia tra l'intuizione teologica di Teilhard e quella di Origene, con la sua speranza di una promozione finale di tutto l'universo nella sua pienezza (apokatàstasis). Anche sant 'Agostino, ispirandosi agli Stoici, compresi di un senso profondo della radicalità dell'agire divino, concepiva una immanenza dei prototipi germinali (rationes seminales, lòghoi spèrmatikoi) che si sviluppavano per l'evoluzione cosmica. Nel sorgere dell'universo immanente, c'è già genotipicamente tutta la sua fecondità. Dio è all'origine e al termine, ma anche nel processo stesso. La sua trascendenza non è aliena né estranea, ma è nel centro più profondo dell'immanenza. Creaturalità e immanenza non si oppongono, ma si

coniugano, perché Dio non " agisce " in modo artificioso o tecnico, ma è il fondamento per una creatività senza frontiere.

Diverso dall'immanentismo " metafisico ", è il metodo di immanenza, propugnato a suo tempo da Maurice Blondel (L'action, 1891; Parigi,) con un intento apologetico, ma di ampio respiro. Questo metodo intendeva svelare tutti i dinamismi dell'esistenza umana, per comprendere ciò che in profondità essa rinchiude e discopre. Se, nel lato immanente dell'uomo, non ci fosse qualcosa del lato trascendente di Dio, la trascendenza non potrebbe significare nulla per l'uomo. Dio è nell'uomo; è " altro " ma, rimanendo in se stesso, si trova all'interno di un essere differente. Il trascendente divino è qualcosa che corrisponde significativamente a quello che l'essere umano porta in sé e manifesta nella sua " azione " (intesa e analizzata da Blondel in un senso molto comprensivo, in cui si esprime ed è impegnato tutto l'uomo). Blondel fu accusato di negare la gratuità soprannaturale del dono di Dio, ma da una teologia essenzialista che non teneva presenti gli aspetti esistenziali della realtà umana storicamente costituita. Il punto di vista di Blondel era dinamico: la realtà trascendente di Dio corrisponde ad una chiamata interiore dell'uomo, come complemento di un dono iniziale e stimolante; l'abbraccio di Dio è la soddisfazione di una necessità infusa, esistenziale. K. Rahner riuscì a chiarire questi temi.

La religiosità cinese rappresenta, invece, secondo R. Panikkar, la massima autocoscienza di una " immanenza immanente ", secolare, di accettazione della condizione umana e di servizio all'ordine mondiale. La suprema esperienza è quella del saggio che conosce pienamente gli angoli e le profondità del cuore umano e si immerge nella situazione mondana senza trascenderla nemmeno in modo negativo.

La spiritualità secolare moderna, in alcune sue forme, potrebbe essere addotta come esempio di un atteggiamento del genere. Nel concreto, trova l'universale e l'immanente; nel dato di fatto, tutto ciò che è necessario.

Bibl. - Jolivet R., Corso di filosofia, Ed. Paoline, Roma, 1966. Metz J.B., Sulla teologia del mondo, Ed. Queriniana, Brescia, 1969. Rahner K., Saggi teologici, Ed. Paoline, Roma, 1965. Teilhard de Chardin P., L'inno dell'universo, Ed. Il Saggiatore, Milano, 1972. Verweyen H., Immanenza (metodo di), in: Dizionario di Teologia Fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 570-575.

J.M. Díez-Alegría

Immortalità.

La vita oltre la morte costituisce, senza alcun dubbio, uno dei problemi più complessi e più controversi, non solo per i teologi, ma anche per i pensatori e per i filosofi. Autori come Camus, Rilke e Kazantzakis hanno attaccato con forza e durezza la credenza cristiana nella vita dopo la morte, sostenendo che non è altro che un tradimento alla fedeltà che ogni uomo deve alla terra. Nietzsche faceva notare che tutti i mondi futuri erano una creazione della sofferenza e dell'incapacità. Altri autori, come Garaudy e Bloch, sembrano invece muoversi nel polo opposto, in quanto affermano la possibilità di un trionfo dell'uomo sulla morte.

Per i cristiani, la vita dopo la morte è un dato incontestabile, ampiamente presente nella rivelazione e nella tradizione. Però, quando si ammette questo, si pone la domanda: qual è la forma precisa della speranza cristiana dopo la morte? Oppure, concentrandoci direttamente sul tema che ci occupa qui: la credenza nell'immortalità dell'anima è parte genuina della speranza cristiana? Ciò infatti su cui non c'è alcun dubbio è il fatto che questa credenza è riuscita ad occupare un posto molto importante nella teologia, nella catechesi, nella predicazione e nella vita cristiana. Lo ricordava molto bene il teologo protestante O. Cullmann all'inizio del suo libro polemico: " Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? ": " Rivolgete ad un cristiano, protestante o cattolico, intellettuale o meno, la seguente domanda: Che cosa insegna il Nuovo Testamento sulla sorte singola dell'uomo dopo la morte? Fatta qualche rara eccezione, riceverete sempre la stessa risposta: l'immortalità dell'anima ".

E tuttavia, la dottrina dell'immortalità dell'anima disincarnata non sembra rispondere all'antropologia propriamente biblica, né alla concezione escatologica vetero e neotestamentaria: è piuttosto affine all'antropologia dualista di Platone e al concetto che questi ha della sorte dell'uomo dopo la morte.

La visuale giudeo-cristiana dell'uomo è unitaria, non dicotomica. L'essere umano è visto nel pensiero ebraico veterotestamentario e negli scritti del NT come una unità di potenza vitale, in cui non è possibile stabilire differenze essenziali tra i processi dell'anima e quelli del corpo. Non c'è posto per il disprezzo del corpo, né per la supervalutazione dell'anima. Secondo questa visuale, la salvezza escatologica non consiste nella salvezza dell'anima, ma nella risurrezione dei morti.

Platone, seguendo la tradizione pitagorica, distingue nell'uomo due elementi o princìpi contrapposti: l'anima, che è spirituale e, pertanto, immortale e imperitura per natura; il corpo, che proviene dalla terra e che è perituro. In questa antropologia, viene stabilita una superiorità dell'anima rispetto al corpo. Questo appare come una specie di prigione o di sepolcro (soma-sema, cioè, corpo = tomba, secondo la scuola pitagorica) in cui vive l'anima imprigionata. Il corpo è la causa dell'errore e del male; è la sede dei bassi appetiti. Gli organi dei sensi sono inferriate e carceri in cui l'anima si trova rinchiusa. Essa è chiamata a vivere in un mondo puro. Di qui, l'aspirazione del filosofo, e di ogni uomo, a liberarsi totalmente dalla prigione del corpo. Questo succede nell'istante stesso della morte, che è il momento più felice dell'essere umano.

L'esempio più chiaro e lampante che conferma la dottrina platonica dualista è l'atteggiamento di Socrate di fronte alla morte. Il filosofo e pedagogo greco andò incontro alla morte, la " grande amica dell'anima ", gioiosamente e con grande serenità d'animo: egli sapeva che, dopo la morte, l'anima ritorna al suo stato naturale, che è il mondo delle idee pure, e lì, trova la sua felicità.

Questa dottrina penetrò, lentamente ma fermamente, nel giudaismo durante il periodo ellenista, nello stesso tempo in cui cominciava a prendere forma e ad affermarsi tra gli Ebrei la fede nella risurrezione. Mentre il libro di Daniele, che si muove nella prospettiva dell'antropologia semita, afferma per la prima volta ed in modo esplicito la risurrezione dei morti, il libro della Sapienza, scritto nello stesso tempo, propone la dottrina dell'immortalità come risposta al problema della sopravvivenza post mortem, sotto l'influsso platonico. Leggiamo in Sap 9,15: " Perché un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla grava la mente dai molti pensieri ". Questo testo ha una grande somiglianza ideologica col seguente paragrafo del Fedone di Platone: " Ah, caro amico, bisogna convincersi che questo elemento carnale è plumbeo, greve, terrigno, visibile: averlo in sé, per un'anima di quel genere, significa farsi di piombo, affondare nuovamente nello spazio visibile... " (XXIX).

Tuttavia, anche quando il libro della Sapienza parla dell'immortalità dell'anima, non lo fa sullo stile della filosofia greca, cioè, non la ritiene una conseguenza naturale della sua immaterialità. L'autore non sostiene l'idea di un'anima immortale per natura, perché, fedele al messaggio veterotestamentario, egli sa che l'immortalità va ritenuta un dono di Dio.

L'antropologia dicotomica greca, col suo concetto di immortalità, guadagnò terreno anche nel cristianesimo, fino a relegare in secondo piano la risposta genuinamente cristiana al problema della morte: la risurrezione dei morti. Ciò ha dato luogo ad una visione a-storica, a-cosmica, a-corporea e puramente spiritualista della salvezza, e ad una concezione peggiorativa del corpo e del mondo. Questa mentalità si era radicata così profondamente che i seguaci di Gesù di Nazaret hanno adottato spesso un atteggiamento cinico di disinteresse per le realtà temporali. Ora, un atteggiamento del genere è agli antipodi dell'antropologia cristiana e della concezione biblica circa la salvezza. L'uomo è una unità, e la salvezza raggiunge tutto l'uomo, come ricorda bene il Concilio Vaticano I nella Costituzione Gaudium et Spes. D'altra parte, questi concetti dell'uomo e della salvezza ci sono già presentati da san Tommaso d'Aquino. Purtroppo, col passare del tempo, si sono deteriorati fino a cadere in un larvato manicheismo.

Se è vero che il Concilio Lateranense V definì l'immortalità del principio spirituale dell'essere umano, questa immortalità non appare, però, come la forma definitiva dell'esistenza umana, come era invece nel pensiero platonico: è soltanto " la condizione per rendere possibile la risurrezione " (Ruiz de la Peña).

Bibl. - Bof G., " Immortalità ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 607-621. Cullmann O., Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti?, Ed. Paideia, Brescia, . Gozzelino G., Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1993. Panteghini G., L'orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana, Ed. Messaggero, Padova, 1991. Pozo C., Teologia dell'aldilà, Ed. Paoline, . Rudoni A., Escatologia, Ed. Marietti, Torino, 1972. Ruiz de la Peña J.L., L'altra dimensione. Escatologia cristiana, Ed. Borla, Roma, 1981.

J.J. Tamayo

Impegno.

Si intende qui la sollecitudine che uno mette per svolgere un determinato compito. Si parla, per esempio, di impegno cristiano o di cristiani impegnati quando si valuta in un modo nuovo la presenza dei credenti nella società e si mettono in risalto le esigenze sociali della fede. Si trova questo termine anche

nel campo dell'apostolato dei laici che assumono la consapevolezza di essere membri attivi della Chiesa. Si usa, inoltre, per parlare dei cristiani impegnati nel settore della politica. Di fatto, si comincia col parlare di impegno temporale, poi, di impegno nel campo socio- politico, ed infine, di impegno politico senza altra specificazione.

L'impegno non è il semplice lavoro professionale, ma comporta doveri personali o collettivi, liberamente accettati, dopo seria riflessione, partendo da alcuni imperativi etici, per aiutare gli altri, soprattutto i bisognosi, quando la società è carente di qualcosa di fondamentale rispetto alla giustizia o alla libertà. Impegnarsi equivale a lottare per un cambiamento politico o religioso importante, in una situazione di dipendenza o di oppressione. Di solito, chi si impegna difende i diritti umani e opta a favore dei poveri e degli oppressi; sta dalla parte dei deboli. Non basta impegnarsi a parole, ma è necessario agire, in modo concreto e vincolante, disciplinato e organizzato, inseriti in un progetto o piano.

L'impegno dei cristiani è giustificato teologicamente dalla concezione biblica del " Dio con noi ", che si impegna per la liberazione e la salvezza del suo popolo, e questo popolo comprende tutta l'umanità.

Questa concezione di Dio si fa presenza e realtà totale in Gesù Cristo, che si è impegnato fino a dare la sua vita. La comunità dei credenti è il gruppo dei cristiani impegnati per la causa di Gesù: il Regno di Dio. È un impegno che comporta la fratellanza di tutti, il servizio ai bisognosi, la responsabilità e la solidarietà.

Purtroppo, alle volte, la fede è stata intesa senza alcun impegno (come qualcosa di rituale). Oggi, la fede è accettata generosamente come causa o movente dell'impegno. Naturalmente, esiste anche l'impegno senza la fede. Occorre che la fede sia intesa come impegno perché è conversione. L'impegno dei cristiani deve essere una dimensione esplicita della fede. In ultima analisi, l'impegno, inteso in senso cristiano, è una esigenza ineluttabile della fede.

Bibl. - Borghino G., I laici nella Chiesa, esigenza storica del loro impegno apostolico, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1966. Flick M., Costruttori del mondo e pellegrini nel mondo, in: " La Civilità Cattolica ", 116 (1965), I, 218-227. Frosini G., Teologia delle realtà terrestri, Ed. Marietti, Torino, 1971. Rahner K., Misssione e grazia, Ed. Paoline, Roma, 1964. Thils G., Teologia delle realtà terrestri, 2 voll., Roma, 1951.

C. Floristán

Incarnazione.

La parola incarnazione è un'espressione teologica che proviene da Gv 1,14: " E il Verbo si è fatto uomo (greco: sàrx eghèneto: si è fatto carne, si è incarnato)ed è venuto ad abitare in mezzo a noi ". Nel linguaggio biblico, carne equivale alla nostra espressione di oggi: condizione umana, ossia, la natura umana, ma sottolineando quello che essa ha di fragile e addirittura di peccaminoso. In Eb 4,15, si legge: " Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre debolezze: egli e stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato ". D'altra parte, san Paolo afferma: " Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo costituì peccato in nostro favore, perché per mezzo di lui noi potessimo diventare giustizia di Dio " (2 Cor 5,21). Ciò vuol dire: non si tratta minimamente di intaccare la santità originale di Gesù, ma il suo " annientamento " (kènosis: Fil 2,7) lo porto ad assumere su di sé le conseguenze dello stesso peccato.

L'incarnazione deriva da due dati previ ed irrinunciabili: Gesù è un uomo completo e reale, ma, nello stesso tempo, è il Figlio di Dio nella pienezza della divinità. Per conservare questo paradosso, bisogna evitare due estremismi: 1) accentuare eccessivamente la sua divinità, a scapito della sua umanità; oppure 2) sottolineare eccessivamente la sua umanità in modo da ridurre la sua divinità ad una semplice adozione divina.

La storia delle prime eresie segnala già quasi tutte le deviazioni, che continuano a ripetersi. In un primo tempo, la difficoltà maggiore stava nell'ammettere la perfetta divinità di Cristo. Ciò si spiegava col fatto inaudito, soprattutto in un ambiente come quello ebraico, dove regnava il più rigido monoteismo. L'eresia di Ario che tanto si diffuse in tutte le aree del cristianesimo, negava che Cristo fosse Dio, uguale al Padre. Comunque, sarebbe un deùteros Theòs, un dio di seconda classe. Questa eresia fu condannata dal Concilio di Nicea nel 325.

Però, un influsso maggiore è stato esercitato dall'errore contrario: quello che negava l'integrità della natura umana in Cristo. Secondo i seguaci del presbitero Apollinare, il Verbo, o Seconda Persona della Trinità, serviva da anima per animare il corpo umano di Gesù. Molti altri cristiani, per non cadere nell'eresia ariana, che era potente anche nella politica, si rifugiavano nella divinità di Gesù, sublimando la dimensione umana e storica di Lui. La

pietà cristiana, lungo i secoli, ha peccato più di apollinarismo che di arianesimo.

Però, tutta la cristologia del NT insiste fortemente sul carattere assolutamente umano di Gesù. I racconti evangelici non fanno di Lui un super-uomo, ma lo presentano con tutte le caratteristiche di una determinata psicologia. Gesù sperimentava ogni specie di sentimenti: si rallegrava del bene dei suoi amici fino a partecipare ad un banchetto di nozze; piangeva per la morte di un amico, come nel caso di Lazzaro; provava sdegno in difesa del vero culto di Dio, come quando scacciò i venditori dal tempio; fuggiva i suoi avversari quando questi volevano tendergli un tranello; e soprattutto, sentì un'agonia mortale quando vide che era giunta l'ora di essere coerente con la sua attività di profeta e fu arrestato nell'orto di Getsèmani.

Però, accanto a questa presentazione così profondamente umana della figura di Gesù, gli autori neotestamentari lo trattano come Dio. Il vangelo più antico, quello attribuito a Marco, anche senza chiamarlo espressamente Dio, gli da continuamente lo stesso trattamento che l'AT dava a JHWH, cosa impensabile in un ambiente ebraico, se non fosse perché la fede nella divinità di Gesù era un fatto pienamente acquisito.

Nell'ultimo libro del NT, l'Apocalisse di Giovanni, Gesù appare nella sua piena umanità, sotto l'immmagine di un agnello immolato, ma che si mantiene ritto in segno di risurrezione. Ora, continuamente a questo Gesù-Agnello, si intonano gli stessi inni di gloria ed esultanza che abitualmente sono rivolti a Dio. Nell'Apocalisse, per quanto riguarda il tratto della divinità, Dio e Gesù-Agnello sono perfettamente interscambiabili.

Oggi, sono risorte le vecchie eresie del cristianesimo primitivo. Da una parte, c'è la tendenza a considerare Gesù come un uomo celeste, collocato nel punto piu elevato delle alture, e con il quale si hanno soltanto rapporti spiritualisti. Per questo, si fa una lettura evasiva dei vangeli, sottolineando ciò che in essi ci può essere di intimismo e di individualismo. Certi tipi di devozioni cristologiche rinchiudono i devoti in un ghetto spiritualista lontano dai rumori mondani, dove si sviluppa quel mondo di cui parla abitualmente Giovanni: " Non prego che tu li tolga dal mondo, ma che tu li custodisca dal Maligno " (Gv 17,15).

D'altra parte, ci sono gruppi che fanno dei vangeli una lettura puramente umana, materialista e immediatista. Gesù sarebbe un super-uomo, un rivoluzionario modello di tutte le liberazioni temporali. L'ortodossia deve stare a equa distanza dai due estremismi, ma è innegabile che lo spiritualismo

è più dannoso del temporalismo, poichè quest'ultimo porta implicitamente in sé l'incontro col Gesù totale dei vangeli, mentre l'altro può prescindere da questa pienezza.

Bibl. - Bordoni M., " Incarnazione ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 621-643. Forte B., Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline, Roma, 1982. Grillmeier A., Ermeneutica moderna e cristologia antica, Brescia, 1973. Kasper W., Gesù il Cristo, Ed. Queriniana, Brescia, 1977. Schnackenburg R., Cristologia di Giovanni: l'incarnazione del Lògos, in: Aa.Vv., Mysterium Salutis, 5, Ed. Queriniana, Brescia, 1971, pp. 425-442.

J.M. González Ruiz

Incredulità.

Il termine incredulità (o non credenza) essendo un termine molto ampio, si può distinguere da quello dell'ateismo, che rimanda generalmente ad un sistema di pensiero sistematico senza alcun riferimento al divino (o con un riferimento negativo). Incredulità indica un atteggiamento globale del soggetto. Questo atteggiamento non si identifica necessariamente con l'ateismo, così come l'atteggiamento religioso può non identificarsi col teismo. Certi sistemi teisti, accolti come eredità culturale, possono nascondere certi atteggiamenti non credenti; e certi atteggiamenti credenti possono esprimersi in sistemi di pensiero non teisti (certi mistici che sostengono una teologia radicalmente negativa; il buddismo).

L'incredulità, ovviamente, è definita di solito in confronto con una credenza. Ogni uomo è simultaneamente credente (in qualcosa) e non credente (in molte altre cose). Ci sono credenze non solo religiose, ma anche politiche, sociali, filosofiche... Qui, prenderemo il termine " incredulità " come il referente negativo della credenza religiosa. Non dobbiamo neanche dimenticare che la situazione attuale del credente rende impossibile considerare l'incredulità come qualcosa di esterno ed estraneo totalmente per lo stesso credente. L'identità del credente ha ogni giorno da confrontarsi col fenomeno massiccio e sempre più diffuso dell'incredulità.

Nelle sue forme più rifinite, l'incredulità consiste in un atteggiamento in cui l'uomo rifiuta di porsi la domanda sul senso ultimo della vita; oppure, la risolve rifiutando la trascendenza. Però, prima di giungere a queste forme

estreme, esistono zone intermedie in cui gli atteggiamenti di credenza e di non credenza convivono nell'ambiguità di alcune situazioni che possono finire per sfociare tanto nella fede quanto nell'incredulità. Entrambe, in ultima istanza, non sono altro che processi dinamici che vanno modellando l'interpretazione data all'esistenza.

Questi processi che portano all'incredulità ? o che la confermano, se esiste già ?, sono composti da molteplici elementi. La priorità acquisita da alcuni di essi permette di stabilire alcuni campioni:

1. Incredulità per sostituzione: questo fenomeno è abbastanza noto: quando il processo della secolarizzazione sembrava strappare alla nostra cultura tutte le manifestazioni del sacro, ritornò proprio nelle società più " razionalizzate " il culto del meraviglioso. Non era un ritorno alla religione istituzionalizzata: si cercavano nuove forme di credenza sincretista nel mondo extra-razionale. Nella misura in cui l'uso di tali mezzi supplisce (o si combina con) atteggiamenti religiosi superficiali, si può parlare di incredulità " per sostituzione ", ossia, di forme di incredulità sincretista.

2. Forme a-credenti di vita: sarebbero tutte quelle in cui nemmeno appaiono i problemi di un senso ultimo dell'esistenza. La varietà è molto grande. Una di queste è quella che colloca, più nella pratica che nella teoria, il concetto di uomo al disotto del livello autenticamente spirituale. Nella cosiddetta " civiltà dei consumi ", l'atteggiamento caratteristico è questo: l'" avere " assorbe o si identifica con l'" essere ": o per affanno di possesso (materialismo pratico), o per ostentare una immagine sociale, o per l'interesse che esclude ciò che non ha valore immediato (pragmatismo), o per la ricerca individualista del piacere (edonismo). Un'altra forma possibile è quella che, secondo l'espressione che Max Weber applicava a se stesso, " è priva di udito per quanto è religioso ". Consapevoli dei limiti che la condizione umana comporta, gli increduli di questo tipo si adattano ad essa. Questo atteggiamento può essere semplicemente pratico e sgorgare da una specie di rassegnazione di fronte a ciò che non si può evitare: abbiamo qui gli indifferenti. Può anche essere elaborato con una riflessione, a livello epistemologico: l'unico tipo di ragionamento a cui concedono validità di spiegazione è quello scientifico-positivo; pertanto, rifiutano di pronunciarsi su quanto supera questo ragionamento: sono gli agnostici che si vedono ridotti a " sistemarsi nella finitudine " (senza che questo significhi di per sé nessuna rinuncia etica a ideali umani).

3. Incredulità positive: sono gli atteggiamenti in cui l'uomo, dopo di essersi posto esplicitamente il problema della sua sorte, si sforza di dare una risposta unicamente umana ad esso. Qui, entrano tutte le forme di umanesimo ateo: politico (marxismo), o semplicemente filosofico (esistenzialista, neo-nietzscheano), o addirittura senza nessuna ulteriore denominazione: l'uomo è riconosciuto come valore assoluto in sé. Quello che hanno in comune è sospetto dell'elemento religioso come una alienazione o evasione dell'uomo dai suoi autentici compiti umani.

La diffusione dell'incredulità, nelle sue varie forme, è oggi un fenomeno massiccio. È inevitabile chiedersi quali sono le sue radici sociali (che sono anche molte e complesse). Così ha fatto il Concilio Vaticano II (GS 19) riguardo all'ateismo. Dal punto di vista sociologico, le credenze si conservano o decadono perché questo avviene con le proprie rispettive " strutture di plausibilità ". Con questa espressione, si intende il complesso di processi sociali (di ogni genere, non semplicemente conoscitivi) che contribuiscono a far sì che una credenza appaia degna di credibilità, plausibile, in una data cultura e in un dato momento storico. La questione sociologica, pertanto, è questa: quali fatti, nella cultura moderna, minacciano la struttura di plausibilità della credenza religiosa? Dato che le culture moderne sono sottoposte a continui processi di variazione accelerata, si tratta di una questione che deve essere continuamente approfondita. Qui, alludiamo ad alcune sue radici più evidenti. Però, conviene prima far notare che anche l'incredulità ? come tutte le visuali sul mondo, religiose o meno ? ha una sua struttura di plausibilità. Il suo consolidarsi può contribuire alla diffusione dell'incredulità più di un attacco diretto alla religione.

Sotto questo punto di vista, i processi sociali che favoriscono l'incredulità sono:

a) Il tipo di produzione tecnologica e lo stile di pensiero che l'accompagna: l'homo faber risulta al primo piano. Egli ha creato un mondo dove le cose funzionano secondo un piano regolatore, per produrre alcuni effetti e conseguire qualcosa di stabile e utile. Questo predominio di una razionalità strumentale tende ad eliminare la domanda sull'assoluto, Dio. A livello di cultura di massa, l'interesse del dominio si confonde con quello del possesso. La produzioneconsumo , che all'inizio dell'èra moderna spostò la religione dal suo posto sociale centrale, si erge ora a buona notizia, a " vangelo ".

b) La situazione di pluralismo circa le visuali del mondo e quella di " mercato ideologico ", in cui le ideologie vanno a gara per attirare i " consumatori ", porta alla frammentazione del senso e scava il sottosuolo della credenza in Dio.

c) A queste radici ambientali, c'è da aggiungere l'atteggiamento degli stessi credenti " in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione " (GS 19).

d) Tutto questo riguarda il sottosuolo culturale di critica alla religione e proviene dall'illuminismo, specialmente dai " maestri del sospetto ": Marx, Nietzsche, Freud.

Bibl. - Chenu M.D. - Six J.F., In ascolto di chi non crede. Testimonianze ed esperienze del Segretariato per i non credenti, Ed. Vita e pensiero, Milano, 1981. Chiettini E., " Incredulità, in: Enciclopedia Cattolica, VI, Città del Vaticano, 1950, coll. 1788-1790. Dal Covolo A., Increduli. Appunti per una tipologia dell'incredulità, IPAG, Rovigo, 1984. Editoriale della " Civiltà Cattolica ": Gli inquietanti problemi della non credenza, 137 (1986) 3275, pp. 417-428.

J. Martínez Cortés

Inculturazione della fede.

L'espressione inculturazione della fede si riferisce ad una relazione di carattere strutturale tra la fede e la cultura. La fede è sempre fede di uomini concreti, nello spazio e nel tempo della storia, cioè, nella cultura. Questo vale per ogni esperienza religiosa. Vale specialmente per l'esperienza biblica e cristiana, pienamente inserita nella storia.

Anche se oggi ci sembra una cosa ovvia, la coscienza teologica non ha riflettuto su questa relazione fede-cultura fino all'Illuminismo. Credere voleva dire accettare la Parola di Dio così come si presentava nella Scrittura che, essendo ispirata, era ritenuta indipendente e al disopra di ogni cultura.

La situazione cambiò radicalmente con l'età moderna. La rottura della cristianità infranse l'evidenza della fede. La critica biblica mise allo scoperto il carattere mediato del suo rapporto con la cultura. Nonostante le reazioni del fondamentalismo biblico (che cercava di identificare la rivelazione con la

lettera della Bibbia), il lento processo degli studi biblici mostrò l'indissolubile implicanza dei libri della Scrittura nella cultura del loro tempo. La Bibbia è sempre parola di Dio nella parola umana (Vaticano II, DV). La fede, in quanto risposta alla rivelazione, è nello stesso tempo la sua " incarnazione " nell'esperienza umana.

È questo il senso fondamentale dell'inculturazione. Questa struttura interna dell'appropriazione umana della fede la trasforma in qualcosa di essenzialmente dinamico, che ha dato origine ai seguenti problemi:

1. Già nella stessa Bibbia avviene la prima inculturazione. L'Illuminismo lo aveva scoperto, e la Storia delle Forme mise in risalto la sua profondità ed importanza. Il tema delle varie teologie nella Scrittura, specialmente nel NT, è oggi centrale nella riflessione sulla fede, e nell'azione pastorale: appunto per salvaguardare, rendendolo significativo (re-inculturandolo), l'assoluto dell'esperienza della fede.

2. Il tema della ellenizzazione del cristianesimo (Harnack) ha perduto oggi molto della sua forza, ma ha guadagnato in profondità nel trasformarsi in un caso di incontro fede-cultura. La fede semitica fu formulata, attraverso processi di conflitti (lotte per l'ortodossia) in categorie greche. Oggi, il pensiero moderno ha rotto con l'oggettivismo della filosofia greca: con ciò, si apre una questione profonda per la comprensione di una fede cristiana vissuta con un'altra sensibilità culturale.

3. La questione dello sviluppo del dogma è intimamente connessa con le questioni precedenti. Fondata su una dimensione della coscienza moderna, la storicità, è un modello del carattere inculturato della fede.

4. Infine, il grande tema della missione universale del vangelo implica pure la necessità del suo incontro con diverse culture. Di fatto, l'ellenizzazione costituì già il primo di questi incontri. Poi, la situazione preponderante della Chiesa nella cristianità fece apparire come " naturali " i processi profondi di inculturazione che comportava l'evangelizzazione dell'Occidente a cui l'impero romano contribuì in maniera decisiva.

È stato l'urto con culture radicalmente differenti a far emergere la coscienza del problema. A partire dal secolo XVI, con le grandi scoperte, il compito missionario acquistò una dimensione insospettata: la differenza tra fede e cultura si fece sentire. In America, la fede cristiana venne con la conquista, fra notevole processi di distruzione e di trasformazione della cultura indigena. Nelle due grandi culture eterogenee, quella indiana e quella cinese, le iniziative di inculturazione della fede da parte di De Nobili e di

Ricci furono sconfessate da Roma. Lo sforzo missionario proseguì confondendo in pratica l'evangelizzazione e l'occidentalizzazione.

Soltanto con lo sviluppo dell'antropologia culturale del secolo XX, fu spezzata la mentalità etnocentrista occidentale: venne elaborato concettualmente ed assimilato dalla Chiesa il diritto di ogni cultura alla propria identità. Nello stesso tempo, la differenza tra fede e cultura, stabilita con l'illuminismo, confluì col processo anteriore. Il risultato fu uno sforzo del pensiero teologico per esplicitare il movimento dalla fede alla cultura.

È chiaro e indiscusso il " principio di incarnazione ": ciò vuol dire l'assunzione delle varie culture come corpo-concreto dove si realizza la fede. Appare anche sempre più ovvia la necessità di comprendere la cultura in tutta la sua densità antropologica: cultura è tutto ciò che non è natura; comprende tanto l'attività teorica dell'uomo quanto la pratica, la credenza e l'" èthos ", la produzione simbolica e quella del lavoro. Questa comprensione è importante perché esclude un'idea " clericale " di inculturazione della fede che si limitasse alle aree della teologia, della liturgia e della vita religiosa... Anche le condizioni socio-economiche di un popolo formano un campo importante di inculturazione. All'interno di questo contesto globale, si deve realizzare un dialogo della fede coi vari elementi culturali. Questo richiede ad un tempo assunzione e giudizio. La fede non può perdere la sua specificità; non può diluirsi nella cultura, ma deve essere assunta dall'interno della propria cultura, in modo da farsi congeniale e autenticamente incarnata.

La coscienza di questa dinamica della fede pone nuovi parametri alla attività missionaria della Chiesa. Da una parte, il processo di " planetizzazione " accelerata che l'umanità sta sperimentando è l'altro aspetto del riconoscimento dell'individualità delle culture. L'universalità della fede potrà realizzarsi solo mediante un compito evangelizzatore che sappia conciliare l'unità con la pluralità; rispettando le diversità, " e così a poco a poco si prepara una forma più universale di cultura umana, che tanto più promuove ed esprime l'unità del genere umano, quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture " (GS 54).

D'altra parte, questa prospettiva dell'inculturazione della fede invita a rivedere la prassi pastorale mentre la teologia deve compiere un nuovo sforzo di fronte ai problemi del mondo d'oggi, di fronte alla cultura occidentale che si è allontanata e che continua ad allontanarsi dalle sue origini cristiane. Qui, si potrebbero segnalare le classi sociali che spiccano di più: la gioventù coi suoi, problemi specifici, gli emigranti, il " quarto mondo " dei nuovi poveri

delle società industriali. I campi sociali che tendono a produrre sottoculture dove la fede è assente e che richiedono il compito, irrinunciabile e sempre incompiuto, dell'inculturazione del vangelo.

Bibl. - Butturini G. (ed), Le nuove vie del Vangelo. I vescovi africani parlano a tutta la Chiesa, EMI, Bologna, 1975. Carrier H., Vangelo e culture: da Leone XIII a Giovanni Paolo II, Città del Vaticano, 1987. Commissione Teologica Internazionale, " Fede e inculturazione ", in: Civ. Catt. 140(1989), 158-177. Gevaert J., Inculturazione, in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 339-340. Luzbetak L., Un solo vangelo nelle diverse culture. Antropologia applicata alla pastorale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1971. Shorter A., Culture africane e cristianesimo, EMI, Bologna, 1974. Tentori T., Antropologia culturale. Percorsi della conoscenza della cultura, Ed. Studium, Roma, 1990.

J. Martínez Cortés

Infallibilità.

Infallibilità è il termine che significa la preservazione dall'errore, preservazione propria della Chiesa in materia di fede proposta come assolutamente vincolante. Siccome la Chiesa è depositaria del messaggio rivelato da Dio per gli uomini, è necessario che essa sia preservata dall'errore, almeno in quei punti che sono ritenuti vitali e decisivi affinché gli uomini trovino la verità e il volere di Dio. Per comprendere il significato di infallibilità, occorre distinguerla dall'ispirazione. L'ispirazione è l'intervento positivo di Dio sullo scrittore sacro, in modo che la parola che ne risulta sia non solo parola umana, ma prima ancora vera " parola di Dio ". Per l'infallibilità, si tratta soltanto dell'intervento di Dio per preservare dall'errore la parola umana. Il soggetto primario e fondamentale dell'infallibilità è la Chiesa nella sua totalità, perché, come insegna il Concilio Vaticano II, " l'universalità dei fedeli che tengono l'unzione dello Spirito Santo (cf 1 Gv 2,20.27), non può sbagliarsi nel credere " (LG 12).

Questa infallibilità è personalizzata nel magistero ecclesiastico, sia nel Magistero ordinario, quando tutti i vescovi, nella loro predicazione ordinaria al popolo, insegnano una verità come assolutamente vincolante; sia nel Magistero straordinario. Questo può avvenire nel concilio ecumenico, o quando il Papa parla ex cathedra, cioè, quando agisce come supremo pastore

della Chiesa ed intende imporre una verità come vincolante da dover essere creduta. L'oggetto dell'infallibilità è costituito da tutte le verità rivelate da Dio alla Chiesa (materia di fede e di costumi). È oggetto ulteriore dell'infallibilità anche ciò che è necessario per preservare dagli errori e dalle deviazioni questa verità della rivelazione. Pertanto, il Magistero non è infallibile in questioni scientifiche né in temi prettamente filosofici. C'è da notare che l'infallibilità del concilio universale o del papa avviene in casi piuttosto rari. Nella sua condotta particolare e nelle sue opinioni personali, il Papa non è mai infallibile.

Bibl. - Küng H., Infallibile? Una domanda, Ed. Queriniana, Brescia, 1970; O' Collins G., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1982, pp. 263-280. Sala G.B., Infallibile? Una risposta, Ed. Paoline, Roma, 1971.

J.M. Castillo

Infanzia.

Si intende per infanzia quel periodo che va dalla nascita fino all'inizio della pubertà. Possiamo dividerla in tre fasi: l'allattamento, che abbraccia il primo anno di vita; la prima infanzia, dai due ai cinque anni; e la seconda infanzia o età scolastica, dai cinque anni fino alla pubertà.

Il periodo dell'allattamento è il periodo che precede il vero sviluppo umano dell'infanzia, in quanto il lattante è privo della facoltà di pensare e di parlare, ed il sistema motorio è ancora molto immaturo. Per questo, il bambino si trova nella dipendenza assoluta rispetto a sua madre. Nel secondo mese, appare il primo sorriso, provocato dalla voce e dall'immagine della madre il più delle volte.

Nel passaggio dal primo al secondo anno, il bambino impara a camminare. Questo progresso, unito a quello del parlare, fa sì che si stacchi dal periodo precedente. Il linguaggio del bambino comincia con monologhi e balbettìi fino a giungere ad una autentica formazione di parole durante il secondo anno di vita, e ciò diviene ancora più ricco e differenziato nel terzo anno.

Si parla della prima età della cocciutaggine, per designare un cambiamento nel comportamento dei bambini. Questo periodo va in media dai due anni e mezzo fino ai tre e mezzo; nelle bambine, appare anche prima. È una mescolanza di ribellione, opposizione e resistenza, che può passare

rapidamente ad un atteggiamento di tenerezza, rivolta preferibilmente alla madre.

In questo tempo, col contributo sfavorevole della disposizione e dell'ambiente, si sviluppano le nevrosi infantili, originate da deviazioni dei rapporti affettivi del bambino, soprattutto in quelli che nutre verso la madre. La necessità di un buon rapporto affettivo coi genitori è essenziale tanto quanto il cibo.

Si chiama età del gioco fatto sul serio quello che va dai tre anni e mezzo fino ai cinque e mezzo. I bambini sono ragionevoli; si può conversare con loro; essi si lasciano dirigere con facilità; sono affettuosi e costanti nei loro affetti. Questa è l'età più incantevole dell'infanzia.

Dopo un periodo di crescita nel peso (dal secondo al quarto anno), succede un periodo di crescita in statura (dal quinto al settimo anno). Le estremità si allargano e si irrobustiscono; la muscolatura si accentua. C'è un cambiamento non solo nella forma totale del corpo, ma anche nella proporzione delle differenti sue parti, dando l'impressione di snellezza. Col cambiamento dell'aspetto, avviene anche un'alterazione psichica con aumento dell'emotività.

Al periodo della crescita rapida, succede nel corpo un secondo ingrossamento, mentre nella psiche si stabilisce una nuova calma, in quanto l'emotività non è più così determinante. La fanciullezza media va dai sette ai nove anni. Si ha in essa una minore esaltazione del sentimento e della fantasia, a favore di un predominio sempre maggiore della ragione.

Il periodo tra la fine del cambiamento di aspetto, verso i nove anni, e la pubertà, è chiamato infanzia tardiva. La sua caratteristica è uno sviluppo continuo ed omogeneo. Riguardo al corpo, le caratteristiche si delineano molto di più, come anche il volto, e si ha una maggiore scioltezza di movimenti. Riguardo alla psiche, il bambino giunge alla sua piena compiutezza. Il tratto più caratteristico che lo differenzia dalla prima infanzia è il suo destarsi alla realtà. La capacita di apprendimento del bambino cresce rapidamente durante il periodo scolastico. È evidente che questo fatto si trova in rapporto con la grande capacita di memoria dei bambini.

Aumentano sempre più le differenze tra i due sessi. L'interesse dei bambini è rivolto verso il dominio tecnico del mondo esterno, mentre quello delle bambine è più attratto dai rapporti interpersonali. Le bambine hanno una maggiore ricchezza di linguaggio verbale e mimico, ed una sensibilità estetica piu spiccata.

Bibl. - Jersild A.T., La psicologia del bambino, Ed. SEI, Torino, 1971. Macchietti S.S., " Infanzia ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 523-524. Mencarelli M., Infanzia, progetto pedagogico, Ed. La Scuola, Brescia, 1987. Paparella N., Lo sviluppo del bambino e la crescita della persona, Ed. La Scuola, Brescia, 1984. Perdoncini G. Yvon Y., Compendio di psiciologia e di rieducazione infantile, Ed. SEI, Torino, 1967. Rimaud G., L'educazione, guida dello sviluppo giovanile, Ed. SEI, Torino, 1956.

F.J. Calvo

Infermità.

La riflessione (e la pratica pastorale) cristiana, di fronte alla sofferenza e alla infermità nel mondo, deve sempre partire dall'atteggiamento adottato da Gesù di fronte a queste realtà negative. Secondo la testimonianza dei vangeli, la posizione di Gesù di fronte all'infermità e alla sofferenza non fu mai quella di una semplice rassegnazione passiva, come se fossero una specie di fatalità, e nemmeno quella di un'esaltazione di alcuni presunti valori redentivi che il dolore avrebbe in se stesso. Gesù, invece, combatte con tutte le sue forze l'oscuro dominio delle infermità umane, mediante molte guarigioni che compì durante la sua vita pubblica e che costituirono un elemento importantissimo della sua missione. Gesù non rifiutò certamente il dolore personale e accetto volontariamente una morte terribilmente dolorosa. Pero, il valore redentore profondo di questa accettazione non stava nella sofferenza fine a se stessa, ma nell'obbedienza amorosa alla volontà del Padre suo, come appare chiaramente nella preghiera nell'orto: Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu " (Mt 26,39).

La Chiesa continua l'opera di Gesù nel lottare contro il male, consapevole della grande verità contenuta nelle parole di san Paolo: " Ora io sono lieto nelle sofferenze che sopporto per voi e do compimento nella mia carne a ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa " (Col 1,24).

La lotta della Chiesa contro l'infermità e contro la sofferenza degli uomini si realizza su tre fronti distinti, reciprocamente intrecciati: quello caritativo, quello carismatico e quello liturgico. Il primo è costituito da tutti gli sforzi che i cristiani, sia a livello individuale che comunitario, compiono per aiutare

i loro fratelli a vincere l'impero dell'infermità e della sofferenza. In intimo rapporto con l'aspetto caritativo, ci sono alcuni cristiani che possiedono il carisma della guarigione degli infermi, inteso non necessariamente come miracoloso, ma come una grazia speciale che li abilita per la cura amorosa e sollecita degli infermi. Infine, la Chiesa lotta anche contro l'infermità per mezzo di alcune armi liturgiche e sacramentali, tra cui la più significativa è il sacramento dell'unzione degli infermi. La liturgia degli infermi comprende parecchi elementi: la preghiera pubblica per i sofferenti e gli infermi; la visita liturgica per opera del responsabile della comunità; la comunione portata agli infermi come mezzo per mantenere il contatto dei malati con l'assemblea eucaristica; la benedizione col Santissimo agli infermi riuniti in luoghi di pellegrinaggio; infine, come culmine di tutta questa liturgia degli infermi, c'è il sacramento dell'unzione degli infermi.

La Chiesa, di fronte alla sofferenza degli uomini, assume lo stesso comportamento di compassione e di efficacia mostrato dal buon samaritano nella famosa parabola evangelica (cf Lc 10,30-37). Commentando questa parabola, il Papa Giovanni Paolo II, nella Lettera Apostolica Salvifici doloris dell'11 Febbraio 1984 (uno dei pochi documenti pontifici dedicati al tema della sofferenza), afferma che questa parabola " testimonia che la rivelazione da parte di Cristo del senso salvifico della sofferenza non si identifica in alcun modo con un atteggiamento di passività. È tutto il contrario. Il vangelo è la negazione della passività di fronte alla sofferenza. Cristo stesso in questo campo è soprattutto attivo. In questo modo, egli realizza il programma messianico della sua missione, secondo le parole del profeta: "Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore" (Lc 4,18-19; cf Is 61,1-2) " (n. 30).

Bibl. - Aa.Vv., L'operatore pastorale nel mondo della salute oggi. Alle ricerca di una nuova identità, Ed. Salcom; Brezzo di Bedero, 1981. Alberton M., Solitudine e presenza. Incontro con il malato, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1979. Davanzo G., " Sofferentemalato ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1494-1504. Fedrizzi P., L'unzione degli infermi e la sofferenza, Ed. Messaggero, Padova, 1972. Spinsanti S., L'etica cristiana della malattia, Ed. Paoline, Roma, 1971.

J. Llopis

Insegnamento della religione (IR).

L'insegnamento della religione acquista oggi un significato particolarmente di scuola, come affermazione della presenza del fattore religioso nella scuola e come azione differenziata della catechesi che si porta avanti nella comunità cristiana. Questo significato scolastico non implica una svalutazione dell'insegnamento della religione riguardo ad altre forme di educazione della fede.

All'interno dell'educazione integrale della persona promossa dalla scuola, l'insegnamento della religione cerca, da una parte, di completare e di svolgere l'azione educatrice della scuola, e, d'altra parte, cerca di aiutare l'alunno ad assumere con maggiore lucidità la sua tradizione culturale, ad inserirsi criticamente nella società e a dare risposte alle questioni radicali sul senso ultimo della vita, dell'uomo e del mondo.

Una presenza religiosa nella scuola sentita in questo modo deve affrontare necessariamente il problema della confessionalità: o per raggirarlo: si afferma allora la presenza di un insegnamento della religione non esplicitamente confessionale (il caso della cosiddetta cultura religiosa), o per affermarlo: in questo caso, l'insegnamento della religione verrà inteso come parte di un processo più ampio ? l'educazione integrale della fede cristiana, nel nostro caso ? che, assunto dalla scuola, dovrà attenersi a questi criteri:

a) l'insegnamento della religione, quantunque formi una parte integrante di questo processo di educazione nella fede, non equivale ad una catechizzazione esplicita: si differenzia da essa non solo per quanto concerne l'iniziativa e l'intenzionalità dei destinatari, ma anche nel riferimento agli obiettivi. Comunque, è necessario sottolineare la complementarietà delle due azioni.

b) Per il fatto che appartiene alla scuola, l'insegnamento della religione assume il suo carattere scolastico a tutti gli effetti e si presenta come una materia propria e rigorosamente scolastica nei suoi obiettivi, contenuti e metodi.

c) Si dovrà sempre rispettare la libertà di coscienza dei genitori e degli alunni, per cui, questo insegnamento si configura come una materia opzionale.

Affermando il carattere scolastico dell'insegnamento della religione, è necessario sottolineare quello che gli è specifico all'interno della confluenza

della fede cristiana e della scuola come luogo culturale. L'insegnamento della religione deve rendere possibile l'integrazione tra le conoscenze e i valori delle varie discipline scolastiche e della fede. La scuola di religione è un ambito imprescindibile e ad un tempo privilegiato per iniziare i fanciulli e gli adolescenti cristiani in quello che deve essere un compito della loro vita di credenti: il dialogo tra la cultura e la fede.

Bibl. - CEI, L'insegnamento della religione cattolica nelle scuole di Stato, in: " L'Osservatore Romano ", 23.9.1984. Gevaert J., La dimensione esperienziale della catechesi, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1984. Halbfas H., Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione, Ed. Herder, Roma, 1970. Istituto di Catechetica (a cura di), Scuola e religione. 1. Una ricerca internazionale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1971. Marenco A.M. Vigli M., Religione e scuola, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1984. Pajer Fl., " Insegnamento della religione ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 349-352. UCN, Nota sull'insegnamento della religione nelle scuole secondarie superiori, Roma, 1971.

T. García Regidor

Integralismo.

L'integralismo è un fenomeno politico-religioso che ha queste caratteristiche:

1) l'immobilismo: opposizione sistematica a qualsiasi cambiamento, anche di forma, ritenendo sia le strutture che le formulazioni di fede tramandate dal passato transculturali e sopra-storiche;

2) intolleranza: per l'integralista, il nemico è dentro ed è necessario cacciare fuori dalla Chiesa (o dalla società) chi non è allineato con lui. Invece del compelle intrare, gli integralisti praticano il compelle exire;

3) nostalgia della cristianità, cioè, di un ordine sociale unitario basato su un'alleanza stretta del potere civile con quello religioso.

Generalmente, gli integralisti hanno una psicologia insicura ed hanno bisogno di avvolgersi di certezze. Ciò spiega la loro ossessione per le formule precise, sia nelle questioni dottrinali che in quelle disciplinari: secondo loro, la catechesi deve esigere la ripetizione mnemonica di formule " sicure "; l'obbedienza deve essere cieca, escludendo qualsiasi processo di ricerca e di iniziativa personale, ecc. Per loro, l'unità esige l'assoluta uniformità. Circa la famosa norma della Chiesa, " unità nelle cose necessarie, libertà nelle cose

dubbie e in tutto carità " (GS 92), essi sopprimono gli ultimi due membri: per loro, tutto è necessario.

L'integralismo è potenzialmente totalitario e ha dato luogo ad autentiche società segrete, come accadde al tempo di Pio X, con La Sapinière, uno degli episodi più tristi della storia della Chiesa. I metodi tipici sono gli intrighi, il segreto e la delazione.

Bibl. - Drago M. - Boroli A. (dir.), Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 392. Mancini I., Teologia ideologia utopia, Ed. Queriniana, Brescia, 1974. Ricoeur P., Tradizione o alternativa, Ed. Morcelliana, Brescia, 1980. Topitsch E., A che serve l'ideologia, Ed. Laterza, Bari, 1975.

L. González-Carvajal

Intelligenza.

Per intelligenza, si intende qui il complesso di abilità o capacità che permettono l'adattamento del soggetto alle esigenze dell'ambiente, considerando le differenze di intelligenza come differenze individuali nel grado di sviluppo di tali capacità.

All'interno dell'approssimazione differenziale in cui si trova la definizione data sopra, si possono segnalare due concezioni diverse. La prima di esse è la concezione degli psicologi clinici, il cui rappresentante più importante è probabilmente Wechsler. Secondo lui, che è l'autore delle scalette o tests di intelligenza generale per adulti e bambini, piu usati e più completi, il costrutto " intelligenza " fa riferimento ad un aspetto della personalità totale, per cui, nel misurare l'intelligenza per mezzo di un test, quello che si spera è di conoscere la capacità del soggetto nel comprendere il mondo che lo circonda ed i mezzi che possiede per affrontare le sue esigenze e le sue sfide.

In armonia con la concezione precedente, l'agire in modo intelligente implica un certo grado di autodisciplina per essere in grado di pensare prima di agire, per essere critici col proprio metodo di azione, per conservare l'attenzione richiesta per raggiungere la mèta, per perseverare nel compito, ecc. Tutte queste caratteristiche possono confondersi come tratti di personalità, ma nella concezione di " intelligenza " di Wechsler come personalità totale dell'individuo, l'autore distingue : esecuzione, tratti e capacità.

All'interno della concezione clinica differenziale, il secondo approccio allo studio dell'intelligenza si è rivolto all'identificazione delle sue componenti mediante l'analisi fattoriale. Spearman, dopo molte ricerche e dopo vari calcoli di correlazioni, scoprì che di fatto i soggetti più intelligenti in certi tipi di tests, soprattutto di tipo matematico e verbale, tendevano a distinguersi anche nelle altre prove, anche se non ugualmente in tutte. Assieme ad un fattore generale di intelligenza (G), agirebbero fattori specifici, indipendenti tra di loro.

Attualmente, grazie alle analisi effettuate sul fattore G e sui tests mentali, Cattell, sostenuto da varie linee di evidenza, realizza una distinzione tra " intelligenza generale fluida " e " intelligenza generale cristallizzata ".

Ciò che caratterizza l'" intelligenza fluida " sta in questo: essa è determinata soprattutto da fattori ereditari e da influenze fisiologiche, presentando una certa fluttuazione quotidiana a causa di queste ultime.

Aumenta in modo costante ma rapido, raggiungendo un massimo verso i 18, 20 anni. Questo è il momento a partire dal quale decresce gradatamente. La perdita si accelera a partire dai 55, 60 anni.

Si misura mediante tests di materiale nuovo, in quelli in cui gioca un ruolo importante la rapidità nel trovare la soluzione e che hanno uno scarso contenuto informativo, ma che esigono la capacità di percepire relazioni, spesso complesse, tra elementi relativamente semplici collegandoli in modo alto con la rapidità nell'apprendimento di aree nuove.

L'" intelligenza cristallizzata " è caratterizzata dal fatto che è parzialmente determinata dagli influssi culturali; presenta poca fluttuazione quotidiana; sembra essere costituita da sistemi di abitudini acquisite.

Non fa molta correlazione con la rapidità nell'apprendimento di nuove aree.

Aumenta in modo graduale dall'infanzia alla maturità e non sembra declinare prima dei 60 o 70 anni, sebbene il tasso di crescita sia negativamente accelerato tra i 13 e i 20 anni.

Si misura mediante tests il cui contenuto è altamente informativo. Essi richiedono che il soggetto faccia uso di tutta una serie di conoscenze e di capacità già acquisite.

Riassumendo: l'" intelligenza fluida " è concepita in termini di potenzialità genetica. L'" intelligenza cristallizzata " e considerata come la sua attualizzazione esistenziale, cioè, dovuta all'esperienza.

Bibl. - Melli R., " Intelligenza ", in: Dizionario di Psicologia, Ed. Paoline, 1975, pp. 568-571. Piaget G., La psicologia dell'intelligenza, Firenze, 1952. Scabini E., " L'intelligenza ", in: Ancona L. (a cura di), Nuove questioni di psicologia, I, Ed. La Scuola, Brescia, 1972, pp. 429-478. Trentini G., " I metodi di indagine in psicologia ", in: Ancona L. (a cura di), Questioni di psicologia, Ed. La Scuola, Brescia, 1964, pp. 73-116.

M.N. Lamarca

Istituti secolari.

Ci sono oggi circa 117 Istituti secolari, di cui 10 con approvazione pontificia definitiva, 19 con la prima approvazione pontificia e 88 con approvazione diocesana. I due documenti principali per comprendere questo non facile settore sono la Provida Mater e il decreto Perfectae caritatis. Questo decreto conciliare dice: " Gli istituti secolari, pur non essendo istituti religiosi, tuttavia comportano una vera e completa professione dei consigli evangelici nel secolo, riconosciuta dalla Chiesa " (PC n. 11). La loro indole propria e peculiare è la " secolarità ", intesa come una vera e completa professione secolare dei consigli evangelici riconosciuta dalla Chiesa. I voti sono secolari, non religiosi. Non sono neanche voti pubblici, e, in alcuni casi, sono sostituiti con la consacrazione, con una promessa o un giuramento. Altri istituti parlano di " voti privati ", in foro conscientiae. Questo, oltre ad altri motivi, costringe ad equipararli a semplici associazioni di fedeli. D'altra parte, se questi voti sono fatti secondo gli statuti approvati dalla Chiesa, è dubbio e discutibile il loro carattere puramente privato.

In quanto ai sacerdoti, membri di un istituto secolare con vincoli distinti, il loro apostolato non è propriamente diocesano, in quanto manca una incardinazione vera e impegnativa; sono soltanto " associati ".

Non è neanche sempre chiaro in che senso gli " affari secolari " siano conciliabili con una autentica " consacrazione del mondo ": non si vede, cioè, come questi affari possano consacrare un mondo che per san Giovanni non è per nulla consacrato ed in cui regnano anzi le tre concupiscenze. Tutte le difficoltà pratiche e occasionali sono comunque ben lungi dall'impedire l'immensa e arricchente pluralità di carismi che lo Spirito Santo fornisce alla sua Chiesa e con cui distribuisce queste vocazioni come un autentico " fermento " evangelico nel mondo.

Bibl. - Balthasar H.U. von, Sponsa Verbi, Ed. Morcelliana, 1969, pp. 409-444. Brasca G.C., " Istituti secolari ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 781-786. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica " Vita consecrata ", 25.3.1996, n. 10. Secondin B., " Istituti religiosi e secolari ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 398-399.

L. Vela

Istituzione.

Etimologicamente, istituzione deriva dal latino stare (stare). È una struttura sociale, relativamente stabile, che regola le attività degli individui secondo alcuni modelli di organizzazione, in funzione di alcuni ruoli e di un fine. In realtà, nessuna società può sussistere senza qualche forma di istituzione, specialmente i gruppi sociali che intendono durare per la loro finalità. Mediante l'istituzione, viene garantita la continuità, l'identità e la coesione, ma nello stesso tempo, può anche succedere il non adattamento ed il conservatorismo. Per secoli, il fattore istituzionale fu accettato come qualcosa di benefico e di indiscutibile, mentre oggi viene criticato.

L'istituzionalizzazione sorge col passaggio dagli usi e costumi popolari (feste, banchetti, educazione, cerimonie, ecc.) a quello che è propriamente stabilito come permanente, o quando determinate regole di comportamento sociale si cristallizzano e rimangono solidificate. Alcuni sociologi intendono l'istituzione come un gruppo organizzato, mentre altri la vedono come un gruppo di persone e cose stabilitosi con un carattere permanente.

In sociologia, si parla di quattro tipi di istituzioni: politiche, economiche, morali e familiari. Tra le istituzioni morali, c'è la Chiesa, caratterizzata dal suo senso globalizzante e finalista. L'applicazione alla Chiesa del termine istituzione deriva dai sociologi moderni, specialmente da Duckheim, secondo il quale la religione è un elemento fondamentale di socializzazione. Tradizionalmente, è stato affermato che Gesù Cristo ha istituito la Chiesa e che la Chiesa è una " società perfetta " con istituzioni. Istituzione ecclesiale è, secondo Liégé, " tutto ciò che dà all'essere della Chiesa una visibilità sociale e che si esprime con un complesso di strutture, norme e leggi che dànno autorità ". A dire il vero, la Chiesa dei primi tre secoli fu un movimento religioso più che una istituzione. L'unità era garantita dalla leitourghìa come

servizio a Dio, dalla diakonìa come servizio ai fratelli, dalla koinonìa come comunione e solidarietà, e dalla martyrìa come servizio di testimonianza. Lo scontro con le eresie costrinse a definire il canone del NT e la successione apostolica, elementi basilari istituzionali. Possiamo anche dire che il cristianesimo possiede quattro istituzioni fondamentali: la Parola di Dio, l'Eucaristia, la comunità e i ministeri. Attorno a queste istituzioni fondamentali, ci sono le istituzioni ecclesiali, molto necessarie, ma che possono variare lungo i secoli, come, per esempio, i seminari, gli Ordini religiosi, ecc. Infine, esistono le istituzioni temporali cristiane, accidentali e transitorie, sebbene in certi momenti storici occupino un grande ruolo.

Bibl. - Balthasar H.U. von, Gli stati di vita del cristiano, Ed. Jaca Book, Milano, 1985. Gallino L., La società. Perché cambia, come funziona, Ed. Paravia, Torino, 1980. Garelli F., " Istituzioni ", in: Dizionario di Pastorale Giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 468-474.

A. Floristán

Istituzioni temporali cristiane.

Le istituzioni temporali cristiane sono caratterizzate dal fatto che hanno un fine temporale sul piano della civilità, del progresso o della liberazione. Sono dirette da un gruppo di cristiani o da una associazione confessionale che impegna in qualche modo la Chiesa nella sfera pubblica. L'intento è quello di servire alla missione della Chiesa, specialmente di prolungare nella vita pubblica gli organi di azione e di presenza. Desiderano un riconoscimento più o meno grande da parte della gerarchia che interviene, almeno per quanto si riferisce ai contenuti di fede e di costumi. Evidentemente, la gamma di queste istituzioni è molto varia, come è evidente l'evoluzione che alcune di esse hanno avuto dopo il Concilio.

Queste istituzioni sono state strumenti caratteristici della pastorale cristiana, giustificate come supplenza in una società non sviluppata: protezione dei fedeli, specialmente di quelli giovani, in ambienti secolarizzati, estranei o addirittura ostili alla Chiesa; difesa dei diritti della Chiesa, minacciati o non riconosciuti; influenza per sviluppare più adeguatamente la dimensione cristiana e l'evangelizzazione.

In realtà, esse non sono essenziali alla Chiesa: infatti, non si riferiscono al suo essere stesso, ma al suo agire. Non sono Chiesa, ma mondo. D'altra parte, sono confessionali " ab extrinseco ", nella misura in cui si rendono responsabili alcuni organismi della Chiesa. In altre parole: queste istituzioni ricevono il " nulla osta " in via negativa, nella misura in cui non intaccano il dogma né la morale. Evidentemente, non sono garantiti " a priori " i loro contenuti ed i loro atti. Perciò non si possono obbligare i cristiani ad appoggiarle. La loro comprensione è molto cambiata dopo il Vaticano II che ha riconosciuto esplicitamente l'autonomia delle realtà temporali.

Alcuni sogliono distinguere tre tipi di isituzioni temporali cristiane: caritative (per esempio: la " Charitas "), educative (per esempio, le scuole della Chiesa e le università cattoliche), facoltative (per esempio: i sindacati cattolici e i partiti politici cristiani).

All'interno di questo campo svariato di istituzioni, quelle più importanti nella Chiesa sono le istituzioni educative. La loro finalità consiste nell'educare dall'interno della persona umana, con una ispirazione antropologica cristiana, per facilitare lo sviluppo della fede personale e di una visione credente del mondo. Nello stesso tempo in cui si difende tenacemente la loro esistenza da parte di un grande settore della Chiesa, sono palesi i conflitti provocati da queste istituzioni educative. I pericoli e le tentazioni delle scuole e delle università della Chiesa sono evidenti: educare con schemi culturali identificati eccessivamente con un'unica norma cattolica (scarsa libertà religiosa); rinchiudere gli alunni in rifugi o ghetti (fede immatura); violentare le coscienze di insegnanti che hanno ideologie politiche le quali non coincidono con la tendenza dell'istituzione (tensioni tra la direzione e i professori); polemiche con lo Stato a causa dei controlli e dei contributi economici (conflitti col governo); ecc.

Affinché queste istituzioni compiano la loro missione, occorre, prima di tutto, che siano veramente educative, poiché sono state istituite proprio per educare, prima ancora che per impartire un insegnamento religioso. Ciò esige che esse conservino un senso profondo dell'umano, che stiano a servizio della verità, che promuovano la libertà, che difendano i diritti umani e che educhino le coscienze in un modo personale e sociale. In secondo luogo, bisogna evitare le polemiche con le altre istituzioni educative laiche o non cristiane, per cui va bandito ogni settarismo ed ogni intolleranza, mentre va favorito il pluralismo senza privilegi. In terzo luogo, devono ritenersi contingenti, cioè, devono avere la capacità di adattarsi a nuove circostanze e,

se è necessario, scomparire quando la finalità per cui sono sorte non esiste più. In quarto luogo, nel loro interno, deve essere possibile lo sviluppo di una certa evangelizzazione, con libertà religiosa, presentazione della Buona Novella, ma senza obblighi di culto. Infine, le istituzioni devono essere vicine al popolo o alle classi meno favorite. In ultima analisi, per poterle valutare con equità cristiana, devono raggiungere alcuni risultati pastorali proporzionati ai mezzi ed al personale di cui fanno uso.

Bibl. - Garelli F., " Istituzioni ", in: Dizionario di Pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 468-474. Girod R., Politiche dell'educazione, Ed. Armando, Roma, 1983. Nanni C., " Istituzioni educative ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1977, op. 562-565.

A. Floristán

K

Kèrigma.

Con questo termine (in greco: Kerýsso = annuncio), si intende l'annuncio apostolico nei primi tempi del cristianesimo. La critica pone oggi un'attenzione speciale nel considerare la sua incidenza ed il suo contenuto. Si sa, infatti, che, dopo l'esperienza della Pentecoste, i primi discepoli cominciarono col proclamare semplicemente le loro esperienze personali infervorate dal loro incontro col Risorto. Il nucleo della loro predicazione non poteva essere più semplice: " Gesù è risorto! " Questa convinzione ebbe la forza non solo di sostenere il cristianesimo, ma anche di introdurlo negli ambienti più ostili: infatti, andava crescendo il numero dei credenti. L'unico dogma kerigmatico era la risurrezione di Gesù (1 Cor 15,14.17). Su di essa, la nuova fede pose la sua base. Di fatto, gli apostoli acquisirono un impegno esistenziale con Gesù solo quando questi, dopo la sua risurrezione, penetrò nel loro intimo, porgendo loro una convinzione ancorata nella vita e non limitata a puri concetti. Per vari anni, i predicatori kerigmatici si limitarono a presentare agli altri questa esperienza vitale che il Risorto aveva infuso in loro.

Molti si meravigliano nel vedere come, all'inizio del cristianesimo, bastava accettare la risurrezione di Gesù per essere membri attivi della comunità. Era così facile essere cristiani? Così sembra. Però, in realtà, la cosa era più complessa. Di fatto, la risurrezione di Gesù doveva essere accettata non solo con l'adesione mentale, ma con tutta la vita. Per questo, era richiesto di condurre l'esistenza personale su parametri " resurrezionisti " e questi esigevano il primato dell'amore, la pace, la giustizia e la concordia tra gli esseri umani. Vivere secondo questo programma era l'equivalente di vivere secondo il vangelo. Chi si comportava così era già un credente di cuore. Quando poi ciò era ammesso in forma ufficiale, ricevendo il battesimo come

rito di appartenenza, si passava alla fase dell'istruzione catechetica (didakè). Il kèrigma aveva la finalità di sfidare i non credenti affinché, accordandosi al ritmo della risurrezione, adeguassero la loro esistenza al progetto di Gesù, e questo permetteva loro di condividere la nuova fede cristica.

Bibl. - Forte B., Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline, Roma, 1982, pp. 133-156. Grasso D., L'annuncio della salvezza, Napoli, 1965. Latourelle R., " KèrigmaCatechesiParenesi ", in: Dizionario di Teologia fondamentale, Ed; Cittadella, Assisi, 1990, pp. 627-629. Rahner K., La salvezza nella Chiesa, Roma-Brescia, 1969. Serenthà M., Gesù Cristo ieri oggi e sempre. Saggio di cristologia, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1991, pp. 23-53.

A. Salas

L

•

Laicismo.

Per laicismo, si intende la dottrina che vuole evitare ogni influsso religioso ed ogni potere temporale di qualsiasi Chiesa, nella vita politica e pubblica della nazione (la religione è vista come una faccenda strettamente privata). Il termine, per la sua storia ricca di conflitti, può prestarsi a confusioni. Come concetto, il laicismo è distinto dall'ateismo (gli atei sono tutti laicisti, ma non tutti i laicisti sono atei). In molte epoche, soprattutto nel secolo XIX e nella prima metà del secolo XX, il laicismo si è trasformato in una specie di mistica, coi suoi grandi patriarchi (per esempio: Victor Hugo). Il laicismo nacque strettamente legato col libero pensiero, con l'anticlericalismo e con gli ideali della sinistra.

Etimologicamente, la parola deriva dal greco " laòs ", che significa: popolo. Essa allude, quindi, al sorgere delle democrazie moderne, come potere del popolo che si auto-governa. Inizialmente, i grandi princìpi che orientarono l'evoluzione delle società moderne verso la laicizzazione delle loro istituzioni (uguaglianza di culto, neutralità dei servizi pubblici, separazione dello Stato dalle Chiese), trovarono nella Chiesa Cattolica un avversario deciso (enciclica Quanta cura e Syllabus di Pio IX). Il papato condensò questi princìpi senza distinguere tra laicismo come filosofia sociale, e laicità come metodo di organizzazione statale. A partire dal 1914, si può percepire una maggiore chiarezza nella controversia. Le cause possono raggrupparsi così:

1) lo sforzo dei cattolici impegnati nell'azione politica e sociale (" cattolicesimo liberale ", contrapposto all'" integralismo cattolico ");

2) l'insegnamento dei Papi a partire da Leone XIII (encicliche: Immortale Dei e Libertas praestantissimum, in cui non è modificata la posizione di fondo dei papi precedenti, ma viene eliminato ciò che non è essenziale per

l'integrità dottrinale. Servirono come punti di aggancio per l'evoluzione del magistero). Inizialmente, si stabilì la distinzione tra la " tesi " ? la situazione " ideale " ? e la " ipotesi " ? una situazione di fatto che richiede soluzioni pratiche ammissibili). A partire dal 1945, una dichiarazione dell'episcopato francese invitava i cattolici ad ammettere l'esistenza di una concezione di laicità dello Stato conciliabile con la dottrina della Chiesa. Si riconosceva, dunque, la distinzione tra laicità, come situazione giuridica dello Stato, e laicismo, come sistema di pensiero e filosofia sociale.

3) Un ultimo dato importante è stata l'evoluzione di ciò che potremmo chiamare " mentalità laicista ". Da una parte, nelle democrazie liberali, il laicismo ha perduto molto della sua aggressività, almeno nel campo politico, di modo che la situazione giuridica di laicità si è rivelata non solo meno avversaria della religione di quanto si prevedeva, ma addirittura favorevole. La laicità è stata considerata come la distinzione tra i due poteri, quello spirituale e quello civile, in una collaborazione crescente e senza l'intento confessato di ridurre la religione ad una faccenda strettamente privata. Di fatto, la politica concordataria fortemente attiva, di Pio XI, permise di vedere in che misura il pontificato veniva a patti con la laicità degli Stati di quel tempo, ed anche in che misura guadagnava terreno su questa laicità quando l'occasione si presentava. Indubbiamente, il tipo ideale di concordato per la Santa Sede fu quello ottenuto dall'Italia con gli accordi del Laterano. Un caso simile, molto più tardi, fu il concordato col governo spagnolo del Generale Franco nel 1953, in cui venne conservata la confessionalità dello Stato.

D'altra parte, avvenne un trasferimento del laicismo radicale verso i cosiddetti " paesi dell'Est " (europeo), di ideologia marxista, dove l'ateismo di stato è stato eretto a sistema. C'è, però, una grande differenza tra il laicismo individualista liberale, che perdura ancora in Occidente come forma di anticlericalismo, ed il laicismo autoritario esplicitamente ateo. Col trionfo della Rivoluzione Sovietica (1917), si stabilì nel mondo, in modo stabile e sempre più estesa, la rottura radicale delle collettività umane col sacro, e si affermò la dottrina dell'autosufficienza dell'uomo che era stato il timore della Chiesa già nella Rivoluzione francese del 1789. I casi di collaborazione pratica tra cristiani e marxisti in Occidente (resistenza comune di fronte a regimi totalitari di destra) e i tentativi di avvicinamento teorico a certi livelli (dialoghi cristiani-marxisti) non nascondo il fossato profondo con l'ateismo militante nella sua concezione dell'uomo. Per il cristianesimo, l'uomo non può introdurre una separazione completa tra i fini temporali ed il fine ultimo

dell'esistenza. La via di avvicinamento possibile è la distinzione tra il sistema sociale e la filosofia che lo ispira (laicismo ateo). La distinzione è formulata da parte cristiana (" cristiani per il socialismo "); è praticabile a livello teorico ed è utile per ottenere una metodologia di analisi sociale e perfino per ottenere visioni utopiche su una " società del futuro ". Però, non sembra possibile giungere alla pratica in stati dalle strutture totalitarie, in cui l'ateismo è parte dell'insegnamento ufficiale.

Il Concilio Vaticano II ha dichiarato che la libertà religiosa è un diritto fondato sulla dignità stessa della persona umana (DH 2), in modo tale che nessuno può essere costretto ad agire contro la sua coscienza, né impedito di agire secondo essa. Con queste affermazioni, il Concilio ha posto i fon amenti teologici della concezione cristiana circa la laicità dello stato: " Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società " (DH 2). Ciò vuol dire: per tutti e per ognuno, senza alcuna discriminazione religiosa.

Il Concilio afferma anche: " La Chiesa stessa si serve delle cose temporali nella misura che la propria missione richiede. Tuttavia essa non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. Anzi essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni " (GS 76).

D'altra parte il Concilio riconosce: " La Chiesa... in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico... La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane " (GS 76).

La dottrina cattolica, pertanto, nella sua evoluzione storica, è giunta oggi ad un concetto chiaro di laicità, teologicamente fondato, la cui importanza è sottolineata dallo stesso Concilio Vaticano II: " È di grande importanza, soprattutto in una società pluralistica, che si abbia una giusta visione dei rapporti tra la comunità politica e la Chiesa " (GS 76).

La costituzione spagnola del 1978, all'articolo 16, enuncia la a-confessionalità dello Stato (paragrafo 3) e garantisce la libertà religiosa e di culto per le individui e per le comunità (paragrafo 1).

Bibl. - Goffi T., " Laicismo ", in: Enciclopedia filosofica, III, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 1349-1351. Matteucci B., Cultura religiosa e laicismo, Alba, 1960. N.N., " Laicismo ", in: Enciclopedia Cattolica, VII, Città del Vaticano, 1950, coll. 816-819. Pavan P., Laicismo d'oggi, Roma, 1962. Vergottini M., " Laicità ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 403.
J. Martínez Cortés

Laico.

Etimologicamente, il termine laico designa colui che appartiene al popolo (laòs), e questo è il senso dogmatico del Concilio Vaticano II: membro del Popolo di Dio, battezzato, fedele, cristiano, ecc. (LG c. 2). Da una prospettiva descrittiva o fenomenologica, si usa questo termine per designare i cristiani che vivono nel mondo e che non appartengono né alla vita religiosa né al clero (LG 31).

Questa pluralità di contenuti rispecchia l'evoluzione storica e teologica. Il concetto di laico cominciò ad essere usato a partire dal secolo III in contrapposizione a quello di clero (laico è colui che non è chierico, che non appartiene all'ordine sacerdotale). Si accentuano presto gli aspetti negativi (colui che appartiene alla plebe, che è incolto). Si stabiliscono tre ordini nella Chiesa: quello sacerdotale, quello monastico e quello laicale. La progressiva clericalizzazione della Chiesa e la crescente sacerdotalizzazione dei ministri è stata accompagnata da una perdita simultanea del protagonismo dei laici e in genere della comunità cristiana. I ministri ordinati assunsero sempre più numerose funzioni ed emarginarono i laici dall'insegnamento, dalla catechesi e dalla predicazione. Inoltre, ci fu la tendenza a limitare il ministero profetico dei laici a vantaggio dei chierici. Molti uffici carismatici che prima erano esercitati dai laici si trasformarono in ordini minori del clero. La Chiesa si costituì a poco a poco attorno al binomio chiericolaici. A partire dalla riforma gregoriana del secolo XI, fu sempre più forte la tendenza affinché i laici si occupassero delle faccende secolari e i chierici di quanto concerne la vita interna della Chiesa. In questo modo, è avvenuta l'identificazione del concetto di Chiesa con quello di clero.

Anche il movimento monastico, luogo della vita religiosa, ha contribuito indirettamente ad una svalutazione dei laici. Il monachesimo sorse come un

movimento laicale, e questa caratteristica rimase in Occidente fino al secolo IX in cui si clericalizzò, mentre in Oriente è immutato fino ad oggi. È un movimento carismatico e profetico che fugge le dignità sacerdotali e che inizialmente cercò di vivere il radicalismo evangelico. Tuttavia, l'evoluzione posteriore lo portò a clericalizzarsi ed ad appartarsi dai laici come una forma distinta di vita. A poco a poco, si distinse tra i consigli evangelici dei religiosi e i comandamenti del Decalogo che riguardano i laici. Così, venne a crearsi un dualismo di cristiani a seconda che aspirino o meno alla perfezione evangelica. La crescente valutazione dei voti religiosi come consacrazione a Dio portò a sottovalutare la consacrazione battesimale, e alcuni religiosi cambiarono il nome di battesimo entrando in un ordine religioso. Così, quello che era cominciato come un movimento evangelico e carismatico laicale divenne uno stato di vita separato, più vicino al clero che non al laicato.

Col Vaticano II, avvenne una costante rivalorizzazione dei laici, sia a livello teologico che nella prassi ecclesiale. Questo movimento innovatore cominciò ancora prima del Concilio. I suoi antecedenti più diretti furono nei movimenti apostolici dell'Azione Cattolica e nella valorizzazione della vocazione missionaria dei laici. In seguito, con Paolo VI, assistiamo ad una promozione dei ministeri laicali, nella vita interna ed esterna della Chiesa. Specialmente le Chiese del terzo Mondo furono quelle che valorizzarono maggiormente il movimento laicale. Ciò fu reso possibile dalla congiuntura della scarsità di vocazioni sacerdotali e di una concezione teologica ed ecclesiale meno clericale di quella delle vecchie cristianità. Sussistono, tuttavia, ostacoli e ricordi della concezione clericale.

Dal punto di vista teologico, il Concilio Vaticano II ha sottolineato la funzione sacerdotale dei laici (LG 34) con un sacerdozio esistenziale che porta a consacrare a Dio tutte le attività. È il sacerdozio che proviene dal sacrificio di Cristo, sacerdote e vittima, che fa della propria vita un'offerta a Dio e che elimina la differenza tra il culto e la vita quotidiana. Questo è l'aspetto più originale e più specifico del saczerdozio cristiano. Il ministero sacerdotale è in questo ambito. Bisogna vivere tutte le realtà umane sacerdotalmente, operando nel mondo come vicari di Cristo.

Il Concilio tratta anche della funzione profetica dei laici (LG 35): devono dare testimonianza di speranza ed evangelizzare la società. Ciò esige il discernimento degli spiriti ed un magistero esperienziale, basato sulla forza dello Spirito. L'età adulta del laicato passa attraverso la partecipazione alla missione e alla vita interna della Chiesa (LG 33). I laici hanno il diritto di

esprimere pubblicamente il loro parere su quanto concerne la vita cristiana (LG 37). Questi pronunciamenti conciliari sono tra i grandi compiti del post-Concilio.

È riconosciuto ai laici un posto nella costruzione del Regno (LG 36) ed il protagonismo in una Chiese peregrina che deve osservare i segni dei tempi. Oggi, i grandi compiti del Regno di Dio sono quelli della solidarietà coi poveri e della lotta per l'instaurazione di un mondo più giusto, come anche l'evangelizzazione di una società consumista e secolarizzata che perde sempre più il suo rapporto con Dio. Il momento attuale rappresenta una sfida e una opportunità per i cristiani. La loro risposta dipende in gran parte dai laici. Si può dire che essi sono il futuro della Chiesa quelli che hanno da testimoniare il Dio trascendente nella immanenza della storia.

Bibl. - Balthasar H.U. von, L'impegno del cristiano nel mondo, Ed. Jaca Book, Milano, 1971. Beni A., " Laico ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 691-701. Brugnoli P., La spiritualità dei laici, Ed. Morcelliana, Brescia, . Congar Y., Per una teologia del laicato, Ed. Morcelliana, Brescia, 1966. Giovanni Paolo II, Esortazione Apostolica " Christifideles Laici ", 30.12.1988.

J.A. Estrada

Lavoro.

Il lavoro è un costitutivo dell'essere umano, tanto che molti antropologi ritengono l'invenzione degli attrezzi come l'atto di nascita dell'uomo. In accordo con questa affermazione è il racconto jahvista della creazione in cui si dice che il Signore pose l'uomo " nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse " (Gen 2,15). Dio non aveva fatto ciò con gli animali. Nel racconto sacerdotale, viene detto ancora di più quando si afferma che l'uomo è fatto " ad immagine e somiglianza di Dio ", e che per questo, ha il potere di soggiogare la terra (Gen 1. 27- 28). L'uomo appare come un mikroktìstes (un " piccolo creatore ") che col suo lavoro continua l'attività creatrice di Dio. Viene detto espressamente: " Il farmacista prepara le miscele. Non verranno meno le sue opere " (Sir 38,8). Pertanto non si può affermare come un assoluto che il lavoro è un castigo imposto da Dio all'uomo. Quello che va interpretato come " castigo ", non è il lavoro, ma il suo carattere spesso gravoso (Gen 3,17-19). Però, non dobbiamo pensare che questo aspetto

oneroso del lavoro sia un castigo introdotto da Dio dal di fuori: si tratta di un disordine introdotto dal di dentro da colui al quale Dio aveva affidato il mondo perché lo dominasse. È stato introdotto da allora, ma contro il volere di Dio. È importante notare che la magnificenza dei monumenti compiuti in Egitto durante la XIX dinastia non giustifica agli occhi di Dio lo sfruttamento dei lavoratori israeliti che li hanno fatti (Es 1,11-14). JHWH si manifesterà proprio come Colui che libera il popolo da una simile oppressione.

Giovanni Paolo II ha chiamato " lavoro in senso oggettivo " (Laborem exercens 5) le possibilità che vengono offerte per dominare il creato. Non occorre dire che, soprattutto a partire dalla rivoluzione industriale, la dimensione oggettiva è stata potenziata in modo spettacolare. Nello stesso documento, il Papa ricorda che il lavoro ha anche una " dimensione soggettiva " (Laborem exercens 6). Questa permette all'operaio di autorealizzarsi e di autoesprimersi (Unamuño parlava del ciabattino che era riuscito ad essere così insostituibile per i suoi conterranei che ne avrebbero sentito la mancanza quando fosse loro morto: quando " fosse loro morto ", non solo quando " fosse morto ".). Il papa afferma che, in caso di conflitto tra la dimensione oggettiva e quella soggettiva del lavoro, si deve dare la precedenza a quest'ultima, perché l'uomo è più importante delle cose. Purtroppo, è spesso accaduto il contrario, e nella nostra civiltà industriale, quanto più si è sviluppata la dimensione oggettiva, e tanto più è andata peggiorando quella soggettiva, come conseguenza, alle volte, della realizzazione di compiti monotoni, ripetitivi e frammentati fino all'assurdo. Oppure, altre volte, si è trattato di lavori spossanti e mal retribuiti. Come diceva un operaio, " quasi tutti abbiamo alcuni compiti che sono troppo piccoli per il nostro spirito ".

Inoltre, se si continua a dare importanza unicamente alla dimensione oggettiva del lavoro, non solo sarà inevitabile l'alienazione degli operai, ma si prescinderà da coloro che non sono necessari (i disoccupati), o che non riescono ad adattarsi ad un certo minimo di produttività (gli handicappati). La rivalorizzazione della dimensione soggettiva mostra che anch'essi hanno il diritto di realizzarsi mediante il lavoro, e non solo, nel migliore dei casi, di godere dei beni che sono stati conseguiti con lo sforzo altrui (Laborem exercens 22). Comunque, non intendiamo dire che si debba vedere nel lavoro l'unica fonte di realizzazione umana. Questa precisazione sembra specialmente importante oggi in cui i progressi tecnici fanno già pensare ad una civiltà dell'ozio.

D'altra parte, una comprensione esatta del significato della dimensione oggettiva deve condurre alla convinzione che non ogni lavoro è lecito. Ci sono dei lavori che, invece di dominare la terra, la distruggono (cf Ecologia). Altri lavori, come avviene con la fabbrica delle armi, minacciano la sopravvivenza della stessa umanità (cf Violenza). Conseguentemente, una corretta spiritualità del lavoro non potrà badare soltanto alle disposizioni soggettive dell'operaio, ma dovrà anche interrogarsi sul valore oggettivo del lavoro. La questione decisiva è se i frutti del lavoro entreranno o meno, in qualche modo, nella costruzione del Regno.

Ci troviamo, difatti, davanti ad un aspetto decisivo. Anche non condividendo l'idea di Charles Péguy, secondo il quale Notre-Dame di Chartres e Notre-Dame di Parigi devono essere eternamente presenti davanti a Dio come testimoni degli esiti umani, che sarebbe di un pittore senza la sua opera? di un musico senza le sue sinfonie? di un poeta senza le sue poesie? Che dire dell'estensione straordinaria dell'industria moderna? degli ingegneri e degli operai? Non rimarrà proprio nulla? Come dobbiamo intendere la frase: " Le loro opere li seguono " (Ap 14,13)? Il Concilio Vaticano II afferma: " Tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno ed universale " (GS 39).

Bibl. - Alfaro J., Teologia del progresso umano, Ed. Cittadella, Assisi, 1972. Bianchi G., Dalla parte di Marta: per una teologia del lavoro, Ed. Morcelliana, Brescia, 1987. Chenu M.D., Per una teologia del lavoro, Ed. Borla, Roma, 1964. Giovanni Paolo II, Enciclica " Laborem exercens ", 14.9.1981. Mattai G., " Lavoro ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 621-634. Noto V., Creazione e lavoro, Coines, Roma, 1972. Pizzuti D. (a cura di), Per una teologia del lavoro nell'epoca attuale, Ed. dehoniane, Bologna, 1985.

L. González-Carvajal

Leadership (funzione di guida).

In ogni struttura di gruppo, esiste sempre qualche forma di leadership. La sua caratteristica essenziale sta nel fatto che una persona esercita una certa

influenza su qualche altra, più comunemente: una o più persone influiscono su un numero maggiore.

Il " leader " è il membro di un gruppo che influisce sulle attività dei membri ed occupa un posto importante nel gruppo quando si tratta di prendere decisioni e di definire gli obiettivi da raggiungere. Egli influisce sul gruppo e nello stesso tempo risponde alle attese del gruppo.

La psicologia sociale al suo inizio, nei primi decenni di questo secolo, ha studiato la " leadership " in rapporto con le attitudini del " leader " ed ha pensato che i " leaders " fossero personalità che spiccano sugli altri membri del gruppo per una serie di caratteristiche fisiche, psichiche e sociali.

Contrariamente alle teorie del " leader " come personalità superiore, si è poi riconosciuta la " leadership " come un fenomeno interno al gruppo in una situazione determinata. Riesce a diventare " leader " colui che per le sue capacità intellettuali, per la sua esperienza, può, all'interno del gruppo, superare meglio una situazione che costituisce per tutti un problema insolubile. Il " leader " viene determinato da un gruppo e da una situazione. Cartwright e Zander diranno che la " leadership " consiste nella realizzazione di quegli atti che devono aiutare il gruppo a conseguire i risultati desiderati.

Krech e Crutchfield hanno elencato quattordici funzioni che il " leader " può compiere: esecutivo, pianificatore, creatore di una politica, esperto, rappresentante esterno del gruppo, controllore dei rapporti interni, fonte di ricompense e di castighi, arbitro e mediatore, esempio, simbolo del gruppo, sostituto delle responsabilità individuali, ideologo, figura paterna, capro espiatorio.

Nella teoria della " leadership " come funzione di gruppo, emergono due punti:

1) qualsiasi membro del gruppo può essere " leader ", in quanto può agire per rendere servizio alle funzioni del gruppo;

2) molti comportamenti differenti possono servire per la funzione di " leadership ".

Le teorie recenti sono eclettiche: un " leader " avrà successo soltanto se, oltre alle qualità personali necessarie, coinciderà con una condizione sociale favorevole. Le varianti più importanti per intendere la " leadership " sono:

1) la personalità del " leader ";

2) le necessità, attitudini e problemi dei seguaci;

3) il gruppo nella sua struttura e " personalità " in quanto tale;

4) la situazione di accordo con le circostanze fisiche e col compito del gruppo.

Ci sono due tipi di funzioni nel gruppo: alcune sono orientate verso il compito; le altre, verso la conservazione del gruppo. Ciò dà origine a due tipi di " leadership ": il " leader " socio-attivo e il " leader " socio-empatico. Il primo si preoccupa di raggiungere gli obiettivi materiali, stimolando, dirigendo e coordinando il gruppo. Il secondo si preoccupa di creare un clima di gruppo soddisfacente per i rapporti interpersonali dei membri.

Si possono ancora distinguere: i " leaders " autoritari e quelli democratici. Questi ultimi promuovono l'accettazione degli obiettivi da parte del gruppo ed aumentano la coesione nel suo interno. Così, i membri hanno la possibilità di sentirsi soddisfatti. Il " leader " autoritario decide da solo le tattiche del gruppo; lui solo conosce le fasi da attraversare; non permette ai membri di partecipare all'impostazione degli obiettivi comuni.

Non è evidente che ci sia un fattore comune di personalità nei " leaders ". Però, possiamo indicare come favorevoli i seguenti: l'intelligenza, l'adattamento, l'estroversione, l'ascendente. Un altro fattore che favorisce la " leadership " è la somiglianza col gruppo. Il " leader " deve essere uno dei suoi, parlare il suo linguaggio e non essere troppo differente dagli altri. Però, nello stesso tempo, occorre che si distingua dalla massa per essere percepito come " il migliore di noi ".

Bibl. - Badin P., Psicologia dei gruppi, Ed. Armando, Roma, 1972; De Grada E., Elementi di psicologia dei gruppi, Ed. Bulzoni, Roma, 1969; Luft J., Introduzione alla dinamica di gruppo, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1973; Maisonneuve J., La dinamica di gruppo, Ed. Celuc, Milano, 1973; Mucchielli R., La dinamica di gruppo, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1980. Scilligo P., " Psicologia sociale ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 883-884.

F.J. Calvo

Legge nuova.

Nella storia della salvezza, la teologia classica distingue una triplice legge: la legge antica (AT), la legge nuova (NT), e la legge naturale (non rivelata). La legge nuova è il regime definitivo di salvezza instaurato da Cristo, annunciato e prefigurato dalla legge antica.

I profeti hanno annunciato una nuova alleanza: Dio sarebbe intervenuto nella storia degli uomini mettendo la legge nei loro cuori e infondendo in loro uno spirito nuovo: " Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro... perché seguano i miei decreti e osservino le mie leggi "(Ez 11,19-20). " Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo " (Ger 31,33).

Gesù Cristo si confronta con la legge in nome di Dio e dell'uomo visto partendo da Dio. La legge nuova nel vangelo è un segno, assieme alle parabole, ai miracoli, alla condotta di Gesù, che il Regno di Dio è già venuto tra gli uomini. Il sermone della Montagna, la Magna Carta della legge nuova, non è un elenco di precetti. Cristo, prima che legislatore, è lui stesso la legge. L'uomo, le necessità, le aspettative, le speranze che si presentano vengono ad essere il libro di base della volontà di Dio.

Per san Paolo, la questione decisiva è: " salvezza nella legge ", o " salvezza in Cristo ". Si tratta dell'autorità definitiva della rivelazione di Dio: la legge o Gesù Cristo. Questo punto di partenza presuppone un cambiamento radicale per determinare il principio o la norma della vita cristiana. San Paolo presenta la legge nuova come " la legge dello Spirito, che dà vita in Cristo Gesù " (Rm 8,2), come " la legge di Cristo " (Gal 6,2), come la " legge della fede " (Rm 3,27), come la legge che ha il suo pieno compimento nella carità (Rm 13,10). San Giacomo la chiama " la legge della libertà " (Gc 1,25). L'autore della Lettera agli Ebrei, richiamando Ger 31,31-34, parla della legge scritta nella mente e nel cuore (Eb 8,10).

La tradizione cristiana, in contesti vari, ha sempre riaffermato lo spirito della legge nuova del cristiano: legge-grazia (Sant'Agostino), legge nuova (san Tommaso d'Aquino), legge-vangelo (Lutero), legge-libertà (Seripando).

Secondo san Tommaso, la legge nuova di Cristo contiene due elementi. L'elemento principale è la grazia dello Spirito Santo, che muove l'uomo dall'interno e lo trasforma interiormente. L'elemento secondario, ma essenziale, è tutto ciò che non è la grazia dello Spirito Santo e, pertanto, non muove né cambia l'uomo. A questo elemento appartengono non solo le leggi, ma anche i libri sacri, la Chiesa, ecc. La legge nuova è l'intima presenza normativa della grazia dello Spirito Santo, espressa nella fede, nella speranza e nella carità.

Bibl. - Potterie de la I.-Lyonnet S., Legge e libertà, evangelo e morale, Ed. Jaca Book, Milano, 1973. Rondet H., Gratia Christi, Ed. Città Nuova, Roma, 1966. Schnackenburg R., Il messaggio morale del Nuovo Testamento,

2 voll., Ed. Paideia, Brescia, 1989. Spicq C., Carità e libertà secondo il Nuovo Testamento, Ed. Coletti, Roma, 1962. Valsecchi A., " Legge nuova ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., 1994, pp. 647-658.

M. García Leyva

Liberazione.

" Una profonda e ampia aspirazione alla liberazione anima oggi la storia umana ", scrive Gustavo Gutiérrez, sintetizzando quasi in un aforismo i molteplici e vari sforzi degli uomini e dei popoli per spezzare le catene di ogni genere che li opprimono e per giungere ad essere padroni della propria sorte, senza interferenze interne che finiscono con la sottomissione e la schiavitù.

Il termine liberazione, ampiamente usato, abbraccia una grande ricchezza di significati, a seconda dei contesti e degli ambienti a cui si riferisce. Sul piano psicologico, si intende la liberazione interiore, personale, individuale; si riferisce anche all'autodominio e all'autocontrollo di tutte le forze del corpo e dello spirito. Su un altro piano, complementare di quello precedente, si parla della liberazione sessuale per sottolineare il carattere intercomunicativo, gratificante e appagante della sessualità. Si parla anche della liberazione della donna, insistendo sulla necessità di lottare contro le strutture di dominazione imposte dal dominio dell'uomo sulla donna.

Sul piano politico, il termine liberazione si usa per riferirsi alla lotta dei popoli oppressi ed emarginati, con l'intento di conseguire la loro indipendenza nazionale. Così, si parla di movimenti di liberazione nazionale. Sul piano sociale ed economico, la liberazione è intesa come lotta contro le ingiustizie ed oppressioni di carattere strutturale, con l'intento di conseguire una società più giusta, più fraterna e più solidale, senza oppressori né oppressi. Cosi, si parla, specialmente nei taesi del terzo Mondo, dove l'oppressione e la dipendenza economiche e sociali sono più scandalose e drammatiche, di movimenti di liberazione.

Alle volte, si mette l'accento sulla liberazione della soggettività schiavizzata, come è avvenuto nel primo tempo dell'Illuminismo, simboleggiato da Kant. Altre volte, si parla della liberazione dalla miseria

della realtà, o dalla oppressione storica, come è avvenuto nel secondo tempo dell'Illuminismo, simboleggiato da Marx e da tutta la tradizione socialista.

Il termine liberazione è penetrato anche nelle varie discipline che si occupano dello studio dei processi sociali e dei comportamenti umani. Questo ha comportato un cambiamento significativo di orizzonte e di tematica. Così, per esempio, abbiamo la filosofia della liberazione, l'etica della liberazione, la sociologia della liberazione, la pedagogia liberatrice, ecc.

Il termine ha avuto un'incidenza speciale nel discorso teologico, dando origine ad un modo nuovo di fare teologia: la teologia della liberazione, nata e sviluppatasi prima di tutto in America Latina, e poi estesasi in Asia ed in Africa. Esiste anche una teologia africana ed una teologia femminista della liberazione, che si articolano come riflessioni critiche, proprio partendo dall'esperienza di emarginazione strutturale degli Africani, la prima, e dall'esperienza di dominazione strutturale delle donne nella società maschilista, la seconda. Nei paesi del " Primo Mondo ", sta nascendo anche in essi una teologia della liberazione partendo da situazioni peculiari di dominazione in cui vivono certi settori sociali.

Qui, ci riferiremo in modo sommario alla teologia latino-americana della liberazione, che è stata la fonte che ha ispirato le altre teologie del genere.

La teologia della liberazione (TL) è sorta in America Latina, un continente povero e formato nella sua maggioranza da cristiani, negli anni Sessanta del nostro secolo. In quel tempo, ci fu una presa di coscienza generalizzata e crescente della situazione di dipendenza economica, politica, culturale, tecnologica e perfino religiosa dei popoli latinoamericani. Questa presa di coscienza fu accompagnata da un impegno per liberare il continente. Questo impegno si espresse nei movimenti popolari di liberazione.

Questo fu anche il tempo in cui importanti settori della comunità cristiana (delle differenti confessioni cristiane) si resero presenti nei vari processi e movimenti di librazione, implicando la loro fede, spesso fino al martirio, nella lotta per trasformare le strutture della realtà latino-americana.

Questo si rifletté nella vita e nell'organizzazione delle Chiese e diede origine alla nascita delle comunità ecclesiali di base, formate dai settori più poveri della popolazione, promosse in motti casi dai vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose, e animate da guide laiche. Medellìn diede un forte impulso a queste comunità, considerandole un " fattore primordiale di promozione umana e di sviluppo ", e cellule di strutturazione ecclesiale.

La congiunzione di questi fattori portò ad una riformulazione della fede, dapprima in una forma spontanea e poi in modo sistematico, fino a sfociare nella TL, intesa come " riflessione critica da e sulla prassi storica a confronto con la Parola del Signore viva ed accettata nella fede " (G. Gutiérrez). Questa teologia non è articolata mimeticamente sull'immagine della teologia progressista europea, ma tiene presente l'identità culturale latino-americana e la situazione di oppressione delle masse popolari.

Per la TL, l'atto primo è la prassi e la contemplazione; la riflessione teologica viene dopo, come atto secondo. Parlare di Dio (teo-logìa) è posteriore al silenzio della preghiera e all'impegno per la liberazione. La TL si riconosce integrante della prassi di liberazione, situandosi nel suo interno come momento specifico, con un significato ed un compito propri.

La TL è elaborata dalla prospettiva dei poveri, che sono la chiave per comprendere il senso della liberazione e la rivelazione del Dio liberatore, come anche il luogo teologico per eccellenza. Ciò che importa veramente ed in ultima istanza alla TL è la liberazione integrale dei poveri e degli oppressi.

La TL distingue tre livelli di significato nel concetto di liberazione: " liberazione politica, liberazione dell'uomo lungo la storia, liberazione dal peccato ed ingresso nella comunione con Dio " (G. Gutiérrez). Sono tre livelli distinti che non sé possono confondere, ma nello stesso si interpenetrano reciprocamente.

Bibl. - Assmann H., Teologia della prassi della liberazione, Ed. Cittadella, Assisi, 1974. Boff L., Gesù Cristo Liberatore, Ed. Cittadella, Assisi, 1973. Congregazione per la Dottrina della Fede, (prima) Istruzione sulla teologia della liberazione, 6.8. 1984; (seconda) Istruzione: Libertà cristiana e liberazione, 22.3.1986. Cuminetti M., La teologia della liberazione nell'America Latina, Ed. Borla, Torino, 1975. Girardi G., Educare: per quale società?, Ed. Cittadella, Assisi, 1975. Guriérrez G., Teologia della liberazione. Prospettive, Ed. Queriniana, Brescia, . Molari C., " Liberazione ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 726-753.

J.J. Tamayo

Libertà.

La libertà nell'AT si esprime nel modo migliore nelle opzioni fondamentali a cui l'uomo deve rispondere come singolo e come membro di un popolo (Gs

24,14 ss; 1 Re 18,21; Sir 15,14-17; Dt 30,15-19; ecc.). La libertà è, prima di tutto, un prendere decisioni. L'individuo deve superare tutti i problemi importanti che gli si presentano e prendere la decisione che gli sembra più pertinente. Il fatto di prendere decisioni consiste, allora, nel valutare i dati che agiscono a favore dell'individuo e che lo rendono capace di fare una scelta indovinata. Il fondamento della libertà non è altro che la razionalità.

In qualsiasi decisione, ognuno si incontra con due classi di premesse condizionanti: le premesse di fatto (che necessitano della verifica empirica per stabilire il loro valore) e le premesse di valore (non soggette a questo tipo di verifica). Le premesse di valore fanno riferimento ai fini trascendentali della persona, mentre le premesse di fatto si riferiscono ai mezzi.

Le premesse non sono date " da sé ". Il soggetto le ha ricevute attraverso trasmissioni orali e non orali dai genitori, dagli educatori, dalla cultura e dalla società a cui appartiene, e tutto questo, all'interno della propria storia personale. Queste premesse sono condizionate dalle capacità, dalle abitudini, dalle motivazioni, dagli emozioni e dai riflessi, più o meno inconsci, che determinano automaticamente l'agire dell'individuo ed il suo atto di libera scelta, oltre al numero di conoscenze e di informazioni fondamentali di cui dispone.

Se guardiamo la libertà dal punto di vista delle decisioni, possiamo dire che la scelta avviene sempre sulla base di un modello limitato, semplificato e approssimativo della libertà. In questo senso, quando uno prende una decisione sulla base di alcune premesse parziali, non può perseguire una decisione ottima, ma soltanto una decisione soddisfacente.

Dal punto di vista della fede, la libertà del cristiano viene arricchita dall'intervento dello Spirito di Gesù, Egli può influire sulle nostre decisioni, portando nuovi dati. Lo Spirito non solo rende possibile una conoscenza più chiara della realtà, ma diventa per il credente una forza psichica agente. Infatti, " dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà " (2 Cor 3,17).

In fondo a tutti i sistemi di morale, da Aristotele, Platone e sant'Agostino, passando per san Tommaso e gli Scolastici, è soggiacente la preoccupazione, più pratica che teorica, circa la responsabilità dell'uomo nel suo agire nel mondo. Però, è soprattutto a partire dal secolo XVIII, come conseguenza della Rivoluzione francese (1789), quando la libertà vuole essere vissuta come un diritto di fronte a tutti, perfino del potere, che la libertà appare centrale nella vita dell'uomo.

La libertà appartiene essenzialmente alla persona. Di più: solo nella libertà si costituisce la persona. Nella libertà come capacità di autodefinirsi e auto-determinarsi, scopriamo una duplice dimensione:

1) quella che si chiama " libertà da ", e

2) quella che si chiama " libertà per ".

La " libertà da " è la libertà per decidere senza ostacoli. Essa coincide con l'autonomia della persona di fronte a qualsiasi specie di coercizione esterna. La " libertà per " si riferisce alla capacità della persona per quanto riguarda lo sviluppo delle proprie potenzialità. Essa viene inquadrata nei coordinamenti storici, nell'appartenenza ad una comunità ad una determinata cultura e nel proprio ambiente vitale.

La " libertà da ", che può essere considerata come libertà naturale, si fonda sulla natura razionale dell'uomo. Consiste nella consapevolezza della propria autonomia di fronte al cosmo e all'ordine naturale, il che rende possibili le decisioni personali partendo dal " libero arbitrio ".

La " libertà per " è vissuta in una comunità con un certo grado di organizzazione. In questo senso, la libertà, in quanto autodeterminazione, si vede limitata, ritagliata dalle altre libertà singole. La mia libertà finisce dove comincia la libertà degli altri. Questa regola generale viene specificata mediante le leggi morali e giuridiche destinate a salvaguardare il bene comune. In questo modo, la libertà singola deve essere soggetta a norme di comportamento per evitare che entri in conflitto con le altre libertà. La libertà individuale si vede limitata tanto dalle norme etiche quanto da quelle giuridiche, ma nello stesso tempo, è rafforzata da esse.

Bibl. - Cambier J.M., La libertà cristiana. Una morale di adulti, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1984. Cerroni U., La libertà dei moderni, Ed. De Donato, Bari, 1973. Lamanna P.E., Il bene per il bene, Ed. Le Monnier, Firenze, 1967. Piana G., " Libertà e responsabilità ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 658-674. Poupard P., Dio e la libertà: una proposta per la cultura moderna, Ed. Città Nuova, Roma, 1991.

J. Moya

Libri liturgici.

Si chiamano libri liturgici quelli che vengono usati nelle celebrazioni liturgiche e che contengono i testi e le rubriche per lo svolgimento corretto

della celebrazione. Nei primi tempi del cristianesimo, l'unico libro liturgico era la Bibbia, da cui si leggevano direttamente i brani che venivano proclamati nelle varie riunioni di culto. A poco a poco vennero scritti alcuni libri con indicazioni sullo svolgimento dei riti. Il più influente di tutti fu la Tradizione Apostolica, del presbitero romano Ippolito (secolo III). A partire dal secolo IV, si vennero formando raccolte di testi eucologici usati nelle celebrazioni liturgiche della città di Roma. La raccolta più nota è quella che si chiama Sacramentarium Veronense.

Venne il tempo in cui ogni parte integrante di una celebrazione, affidata regolarmente ad un ministro specifico, godette di un libro proprio. Così, si ebbe il sacramentario, o libro del celebrante, con le formule delle orazioni per l'Eucaristia e per i sacramenti; il lezionario, o libro del lettore, con i brani biblici convenientemente distribuiti; l'antifonario, o libro del cantore e del coro, coi canti della Messa. Quando la liturgia romana fu esportata in altri luoghi, si composero gli ordines, o ordinari, con le rubriche le quali spiegavano lo svolgimento delle varie celebrazioni.

Più avanti, sé sentì la necessità di fondere i vari libri in un volume unico, che contenesse tutti gli elementi necessari per ogni celebrazione. Si formarono così il pontificale, coi testi e i riti necessari per le celebrazioni riservate al vescovo; il messale plenario, con le orazioni, letture, canti e rubriche per l'intera celebrazione dell'eucaristia; il rituale, con gli elementi necessari per i riti sacramentali propri dei presbiteri. Qualcosa di simile è accaduto coi libri destinati alla liturgia delle ore: in un primo tempo, c'erano vari volumi (il salterio coi salmi; l'omiliazio con le letture patristiche; l'innario, con gli inni poetici di composizione ecclesiastica; l'antifonario, con le antifone; l'orazionale, con le orazioni conclusive delle varie ore canoniche. Tutti questo libri sono poi confluiti in uno solo, chiamato breviario, perché, di fatto, era un sunto o compendio dei vari elementi.

Dopo il Concilio di Trento, si è proceduto ad una revisione dei libri liturgici propri del rito romano. Furono così promulgati il Breviario (1568), il Messale (1570), il Pontificale (1595), il Cerimoniale dei vescovi (1600) e il Rituale (1614). Questi libri, assieme al Martirologio (elenco delle feste e dei Santi che vengono celebrati in qualche luogo determinato), sono stati usati in tutta la Chiesa d'Occidente fino alla riforma del Concilio Vaticano II. Questa riforma ebbe il risultato di una revisione profonda di tutti i libri liturgici. In un certo modo, dopo il Vaticano II, si è ritornati ad una situazione simile a quella che ha preceduto la formazione dei volumi plenari: infatti, attualmente,

ogni sacramento o sacramentale gode di un libro proprio. Riguardo, poi, alla Messa, c'è il messale dell'altare, il lezionario ed il cantorale, per non parlare di altre possibilità, come, per esempio, il libro della sede, che contiene esclusivamente i testi proferiti dal celebrante stando alla sede presidenziale.

Un cambiamento molto importante è quello della pubblicazione dei libri liturgici nelle varie lingue vive, come anche le molteplici scelte che vengono offerte da ogni libro, oltre agli orientamenti previ di tipo teologico e pastorale contenuti in ogni libro liturgico. Con ciò, il libro liturgico ha cessato di essere un testo fisso ed intoccabile: è diventato un complesso di materiali destinati ad essere adattati secondo le necessità di ogni comunità concreta che celebra la liturgia.

Bibl. - Martimort A.G., La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia, Ed. Desclée, Roma-Parigi, . Righetti M., Storia liturgica, Ed. Ancora, Milano, 1964, I, pp. 338-361. Scicolone I., " Libri liturgici ", in: Nuovo Dizionario di liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 701-713.

J. Llopis

Linguaggio.

Il linguaggio è un sistema specifico di comunicazione che è dotato di alcuni determinati elementi specifici.

Gli etologi, i linguisti e gli psicologi hanno cercato di stabilire i tratti comuni e quelli differenziali tra il linguaggio naturale umano ed altri sistemi di comunicazione, specialmente animali. La maggioranza è d'accordo nell'indicare come tratti distintivi del linguaggio naturale umano: la riflessività, il suo carattere proporzionale, simbolico, recursivo, la duplice articolazione, la sintatticità, la semantica e la sintassi. La pluridimensionalità è, infatti, il tratto più caratteristico del linguaggio, perché, in un certo qual modo, integra gli altri.

Saussure distingue tra la competenza (conoscenza della lingua, sistema di regole che connettono rappresentazioni foniche con rappresentazioni semantiche e che si articolano in quelle pragmatiche) e l'attuazione (l'uso concreto della competenza da parte di colui che parla).

Clark e i suoi collaboratori, seguendo la linea di indagine maggioritaria, si concentrano su tre aree: la struttura del linguaggio, cioè, il sistema linguistico, la sua funzione e i suoi processi.

Dal punto di vista della struttura, l'unità fondamentale è l'enunciato che presenta due livelli: la struttura superficiale, che consiste nell'ordinamento lineare di clausole, frasi, parole e suoni, e la rappresentazione soggiacente del suo significato.

Sotto l'aspetto di prospettiva funzionale, il linguaggio ha una funzione principale: la comunicazione. Questa esige l'inter-relazione tra uno che parla, uno che ascolta ed un codice comune. Colui che parla decide l'informazione che intende comunicare e la codifica selezionando un segmento del sistema linguistico, per esempio, un enunciato. Colui che ascolta riceve il messaggio, l'enunciato prodotto da colui che parla, e lo decodifica immagazzinandolo nella memoria.

La terza prospettiva tiene presenti i processi mentali implicati dall'uso del linguaggio: la progettazione dell'enunciato, la scelta delle parole, il recupero compiuto dalla memoria, l'ordine delle parole, tenendo presenti le regole del' a sintassi, l'identificazione dei suoni e delle parole da parte di colui che ascolta, la scoperta del significato dell'enunciato, l'interpretazione e la sua valutazione in funzione della situazione, ecc. I processi principali sono quelli di produzione, di comprensione e di acquisizione del linguaggio. In quanto al suo studio, bisogna partire dalle risposte, dalla condotta linguistica.

La condotta linguistica si aggira attorno a due dimensioni classiche: l'attività del soggetto e il discorso prodotto o compreso. Però, ci sono altre due dimensioni estranee a quelle precedenti: sono manipolate dalla prima e sono proiettate nella seconda: il contesto o la situazione ambientale ed il sistema linguistico.

La filosofia analitica, che ha eletto il linguaggio come suo oggetto, è chiamata analisi del linguaggio. Si realizza su tre livelli: quello sintattico, quello semantico e quello pragmatico.

La sintassi è il rapporto dei segni tra di loro. La semantica è il rapporto dei segni del linguaggio con i suoi significati. La pragmatica studia i rapporti tra i segni del linguaggio e colui che parla o la situazione. Questi tre fattori uniti si chiamano semiotica, che è la scienza del processo dei segni linguistici.

La semiotica si rivela sempre più importante per il linguaggio della fede religiosa, per la teologia in genere e specialmente per la teologia pastorale, perché da essa si analizzano le regole, le strutture e le funzioni della fede.

Per la teologia pastorale, sono importanti anche le discipline della sociologia del linguaggio, della psicologia del linguaggio e della

psicolinguistica. Da questa disciplina, si analizzano i rapporti tra il linguaggio e la società e tra il linguaggio e la psicologia di colui che parla.

Il linguaggio non è solo il mezzo della comprensione, ma è anche il mezzo per fraintendere, quello della comunicazione perturbata. Questo ha suscitato la ricerca di un linguaggio esatto e chiaro con l'intento di eliminare le perturbazioni della comunicazione.

Bibl. - Chomsky N., Saggi linguistici, 3 voll., Ed. Boringhieri, Torino, 1969-1970. Miotto A., Pensiero e linguaggio, in: Ancona L., (a cura di), Questioni di psicologia, Ed. La Scuola, Brescia, 1964, pp. 265-281. Pizzamiglio L., Lo sviluppo del linguaggio, in: Ancona L. (a cura di), Nuove Questioni di psicologia, 2, Ed. La Scuola, Brescia, 1972, pp. 795-828. Sapon S.M., " Linguaggio ", in: Dizionario di psicologia, Ed. Paoline, 1975, pp. 644-647. Vigtsky, Pensiero e linguaggio, Ed. Universitaria, Firenze, 1964.

M. N. Lamarca

Linguaggio religioso.

Nella tematica del linguaggio religioso, sono implicati fattori antropologici, psicologici, storici e sociali, oltre a quelli propriamente religiosi (biblici, liturgici, teologici). Non è possibile parlare del linguaggio religioso senza partire dalla interdisciplinarietà, sia pure elementare.

Il linguaggio religioso non sta al margine dei cambiamenti sociali, filosofici e scientifici. Gli uomini che intendo esprimere le loro esperienze religiose sono gli stessi che vivono questi cambiamenti. L'impegno pastorale obbliga sempre a mettere in risalto questi implicanze.

L'uomo è quello che è grazie al linguaggio: parlare ed essere uomo sono la stessa cosa. Le vicende del linguaggio sono, inevitabilmente, vicende della comunità religiosamente credente (" i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo ": Wittgenstein). La religione nasce nello spirito del credente che si ritiene invalido per una comunicazione del sacro (ierofanìa). Il fenomeno interno gravita a sua volta verso la sua espressione e diffusione. La religione è un fenomeno sociale: non esiste, propriamente parlando, una religione privata. In un modo o in un altro, i credenti colgono il sacro e vogliono realizzare la sua epifania nel gruppo sociale in cui vivono, e questo è possibile solo mediante il linguaggio.

Il linguaggio religioso non è, pertanto, altro che il linguaggio comune con cui le religioni del mondo intendono dire l'" ineffabile " (il divino) che si manifesta, e, nello stesso tempo, generare un'esperienza simile e configurare un comportamento, partendo da questo misterioso incontro col sacro. Per questo, è necessario l'uso della capacità analogica del linguaggio (simboli), con cui viene evocata questa nuova entità (il divino). Si produce una rottura a livello del quotidiano, del profano. L'umano, senza cessare di essere quello che è, costituisce l'unica mediazione che l'uomo possiede per parlare di Dio.

Per quanto riguarda il cristianesimo, fin dai primi secoli, si è fatto uno sforzo per impedire che il linguaggio cristiano si trasformasse in un linguaggio esoterico (solo per gli iniziati). A ciò allude, per esempio, la Lettera a Diogneto, esplicitamente.

Il problema radicale del linguaggio religioso è questo: quando l'uomo, col suo linguaggio, parla di Dio, qual è il suo vero contenuto? La teologia cristiana afferma la inapprensibilità diretta di Dio. Che senso ha dare un linguaggio a qualcosa che è direttamente inafferrabile?

Qualche corrente protestante (Bultmann) sostiene che, quando l'uomo parla di Dio, non solo parla l'uomo, ma in realtà sta parlando dell'uomo. In seguito, la tendenza radicale chiamata " teologia della morte di Dio " ha affermato che il cristianesimo si riferisce fondamentalmente all'uomo: il suo linguaggio su Dio sarebbe un modo, dato storicamente, di dire quello che si pensa sulla vita e sulla storia umana.

Più categoricamente, è stato detto partendo dal pensiero ebraico che la Bibbia è un libro intorno all'uomo: non una teologia dal punto di vista dell'uomo, ma una antropologia dal punto di vista di Dio.

Anche da parte cattolica, si è insistito per de-ontologizzare il linguaggio religioso a favore di una maggiore antropologizzazione. Il contenuto più immediato del linguaggio religioso cristiano è una esperienza esistenziale di salvezza. All'uomo (tanto a quello che parla, quanto a quello che ascolta il linguaggio che, nel contesto cristiano si chiama " Parola di Dio "), si aprono orizzonti di piena auto-realizzazione e gli vengono suggerite prospettive ultimi, in modo tale che il " trascendente " non è mai la rivelazione di un mondo estraneo a lui e senza di lui. Non si nega con ciò l'esistenza dell'ontologico divino, né che la Bibbia contenga una rivelazione, agli occhi dell'uomo, di come Dio è nella sua interiorità impenetrabile. Tuttavia, il linguaggio religioso, per quanto metafisico sia, implica sempre il racconto di

una storia viva, di un dramma in cui l'uomo è un protagonista: il fatto teologico cristiano possiede un dinamismo antropocentrico.

Dal punto di vista pastorale, il problema è: Come ottenere che il linguaggio religioso sia veramente significativo? Gli orientamenti attuali avviano verso una metodologia che si potrebbe chiamare di " induzione pastorale ". Ha in comune con l'induzione scientifica il riferimento alla esperienza particolare, la valorizzazione del concreto vissuto, come base per andare verso certezze, capaci di legittimare un'affermazione generica (in questo caso, su Dio). I credenti in Dio e in Gesù, parlando della loro fede, alludono alla loro esperienza concreta come base per rendere possibile l'esperienza di altri.

Bibl. - Aa.Vv. (Associazione teologica italiana), Il linguaggio teologico oggi, Ed. Ancora, Milano, 1970. Antiseri D., Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso, Ed. Queriniana, Brescia, . Bagot J.P., Quale linguaggio per la catechesi?, in: " Catechesi ", 46 (1977) 13, 27-42. Riv. " Credere oggi ", 4(1984) n. 19: I linguaggi della fede. Halbfas H., Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione, Herder, Roma, 1970. Molari C., " Linguaggio ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 778-814. Idem, La fede e il suo linguaggio, Ed. Cittadella, Assisi, 1972.

J. Martnez Cortés

Liturgia.

Deriva da una parola greca che significa " opera a favore del popolo ", o, " servizio pubblico ". Oggi, la parola liturgia è applicata al complesso di atti rituali della Chiesa mediante i quali essa continua nel mondo l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo, destinato a santificare gli uomini e a rendere gloria a Dio (cf SC 7). Questa stessa realtà, in altre epoche, era chiamata con vari nomi (ufficio divino, opus Dei, uffici ecclesiastici, riti sacri, ecc.). Ancora oggi, nella Chiesa di rito bizantino, la parola " liturgia " è riservata per designare unicamente la celebrazione eucaristica.

La comprensione della vera natura della liturgia della Chiesa è passata attraverso varie fasi e, nonostante che il Concilio Vaticano II abbia presentato una visione profonda e completa della liturgia, sussistono alcuni malintesi circa la sua essenza intima e circa il compito che le spetta nel complesso

dell'azione pastorale. Già il Papa Pio XII, nella sua enciclica Mediator Dei (del 20 Novembre 1947) aveva disapprovato due visioni parziali della liturgia: quella " estetica ", che considera la liturgia unicamente come la forma esterna e sensibile del culto; e quella " giuridica " che definisce la liturgia come il culto pubblico cristiano in quanto regolato e ordinato dalla gerarchia.

Con l'intento di superare questi concetti riduttivi della liturgia, sorsero tra i teologi due tendenze: quella cultuale, rappresentata soprattutto dal benedettino Lambert Beauduin, e quella misterica, il cui massimo esponente, anch'egli benedettino, fu Odo Casel. La prima tendenza insisteva nell'affermare che la liturgia è " il culto della Chiesa ", sottolineando il fatto che la Chiesa è il Corpo mistico di Cristo. La seconda tendenza collocava nel primo piano della liturgia il " mistero del culto di Cristo e della Chiesa ", cioè, l'azione divina che opera la salvezza, in continuazione con l'azione salvifica di Cristo sulla terra, presente e operante sotto il velo dei simboli posti dalla Chiesa. In questo modo, la liturgia non è tanto il culto che l'uomo rende a Dio, quanto la manifestazione dell'azione salvifica di Dio.

L'enciclica Mediator Dei sconfessò le concezioni minimiste, ma non si decise ad accettare, anche se rimase influenzata da esse, le acquisizioni di Odo Casel. Di fatto, l'enciclica si collocò nella tendenza che abbiamo chiamato " cultuale ", presentando, però, un concetto vasto e ricco del culto cristiano e insistendo sull'importanza del sacerdozio di Cristo e sulla stretta unione tra Cristo e i membri del suo Corpo nell'opera di glorificazione di Dio. La Costituzione del Concilio Vaticano II sulla liturgia si mise sulla stessa linea dell'enciclica di Pio XII, superandola ampiamente su molti punti, soprattutto circa il nesso intimo che esiste tra il culto divino e la santificazione degli uomini, e sull'importanza attribuita ai riti liturgici come segni efficaci: " Giustamente perciò la Liturgia è ritenuta come l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo; in essa, per mezzo di segni sensibili, viene significata e, in modo ad essi proprio, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal Corpo Mistico di Gesù Cristo, cioè dal Capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale " (SC 7).

Una definizione di liturgia che tenga presenti tutti questi apporti potrebbe essere la seguente: " Il complesso di azioni rituali e simboliche mediante cui l'opera sacerdotale di Cristo per la gloria di Dio e la santificazione degli uomini, compiuta una volta per sempre nel suo mistero pasquale, continua nella Chiesa e per mezzo della Chiesa fino alla pienezza escatologica ".

Questa visione ha una serie di vantaggi teologici e pastorali, poiché con essa viene superata la nozione puramente razionale di culto religioso; viene sottolineato che nella liturgia cristiana non si rende solo il culto a Dio, ma si realizza la santificazione profonda degli uomini; si supera anche l'idea della liturgia come culto sociale si insiste nel dire che l'aspetto principale del culto liturgico non è quello sociale, ma è quello " personale " di Cristo. In questo senso, si può dire che la liturgia, prima di essere azione della Chiesa verso Dio, è azione di Cristo verso la Chiesa. Si può anche affermare che la Chiesa si costituisce mediante la liturgia, essendo questa la spiegazione della sua natura essenzialmente cultuale e santificatrice.

Evidentemente, la concezione che presentiamo della liturgia si stacca molto dalla visuale puramente " estetica ": infatti, se i riti esteriori e sensibili hanno una grande importanza nella liturgia, non ce l'hanno come elementi decorativi e con una portata puramente pedagogica. Sono la conseguenza della natura sacramentale della Chiesa, in quanto prolungamento vivente dell'opera stessa di Cristo. Quest'opera fu realizzata visibilmente mediante una umanità concreta, sacramento del Padre. Questa concezione si stacca anche dalla visuale " giuridica ": un atto non è liturgico perché è comandato dalla gerarchia, ma perché contiene la presenza del culto e della santificazione compiuti da Cristo: l'intervento della gerarchia è necessario per potere discernere, tra le varie attività della Chiesa, comprese quelle di tipo religioso e cultuale, quelle che certamente contengono la presenza privilegiata di Cristo. Questo intervento, però, non è la causa ultima del carattere liturgico di queste azioni: è unicamente la condizione per il loro discernimento. Da un'altra prospettiva, c'è da dire che gli atti liturgici devono sottostare a determinate leggi che non sono disposizioni normative di tipo puramente giuridico, ma sono esigenze ineludibili che derivano dalla stessa maniera d'essere del culto liturgico ecclesiale.

Riguardo al posto che la liturgia occupa nel complesso dell'azione pastorale della Chiesa, il Concilio Vaticano II ha dato alcune linee sufficientemente orientatrici, affermando, da una parte, che " la sacra Liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa " (SC 9) e, dall'altra, che " la Liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù. Poiché il lavoro apostolico è ordinato a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al sacrificio e alla mensa del Signore " (SC 10). Non va mai dimenticato il primato assoluto della

carità: " La Liturgia spinge i fedeli, nutriti dei "sacramenti pasquali", a vivere "in perfetta unione", e domanda che "esprimano nella vita quanto hanno ricevuto mediante la fede". La rinnovazione poi dell'alleanza di Dio con gli uomini nella Eucaristia introduce e accende i fedeli nella pressante carità di Cristo " (SC 10).

Bibl. - Casel O., Il mistero del culto cristiano, Torino, 1966. Guardini R., Lo spirito della liturgia, Ed. Morcelliana, Brescia, 1946. Marsili S., " Liturgia ", in: Nuovo Dizionario di liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 725-742. Righetti M., Storia liturgica, 4 voll., Ed. Ancora, Milano, 1959-1969. Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, .

J. Llopis

Luce.

La liturgia cristiana fa un uso abbondante del simbolismo della luce, riferendosi a Cristo che si è autodefinito " la luce del mondo " (Gv 8,12) e alla vita dei cristiani, chiamati anch'essi ad essere " luce del mondo " (Mt 5,14). L'uso più solenne del simbolismo della luce avviene nella veglia pasquale, che inizia con la benedizione del fuoco nuovo, dal quale si accende il cero pasquale, simbolo del Cristo risorto. Il cero pasquale, acclamato come " luce di Cristo ", serve per accendere le candele portate dai fedeli, come un'espressione plastica del contagio vitale che la risurrezione di Cristo produce in coloro che credono in Lui. Durante tutto il tempo pasquale, il cero rimane come un richiamo tangibile del trionfo di Cristo sulla morte, e viene posto anche in mezzo all'assemblea, in occasione delle celebrazioni battesimali e dei funerali. Dalla sua fiamma, si accende il cero che viene consegnato al neo-battezzato, come pegno dell'illuminazione interiore da cui è stato beneficiato col sacramento della fede.

Quando si celebra l'Eucaristia, si collocano sull'altare, o vicino ad esso, due o più candele accese, " a causa della venerazione o della celebrazione festiva " (Istruzione generale del Messale Romano, n. 269). Anche per il vangelo, avviene una processione coi candelieri accesi, in segno di omaggio alla Parola illuminante di Cristo. La lampada che rimane accesa davanti al Santissimo Sacramento ricorda costantemente che Cristo è presente come pane a disposizione dei cristiani.

Il simbolismo della luce ha un ruolo importante nel contenuto delle ore di Lodi e dei Vespri: la luce del nuovo giorno è cantata come simbolo del Cristo risorto; le luci che si accendono al cadere della notte ricordano la luce ininterrotta e senza tramonto, che è lo stesso Cristo. Anticamente, c'era un rito significativo nell'ora dei Vespri: aveva la luce come centro ed era chiamato lucernario. Al tramonto, le comunità cristiane cominciavano la loro preghiera liturgica accendendo ritualmente le lampade. Di fatto, l'inizio della celebrazione della Veglia pasquale è un ricordo dell'antico lucernario.

Non si può dimenticare l'importanza che nella pietà popolare assume il fatto di accendere candele o lampade davanti ad una immagine sacra: esso costituisce un simbolo della vita cristiana che deve trascorrere dando luce e calore, e deve essere una luce sempre accesa, come le vergini prudenti con le loro lampade accese (cf Mt 25,10).

Bibl. - Aldazábal J., Simboli e gesti. Significato antropologico biblico e liturgico, Ed. Elle di Ci, Leumann (Torino), 1988. Dalmais I.H., Iniziazione alla liturgia, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1964.

J. Llopis

M

Maestro.

Nella storia dell'educazione, il maestro ha sempre occupato un posto importante. Luis Vives, Sant'Agostino, san Tommaso d'Aquino dànno alla persona del maestro un contenuto generale che giustifica la sua ragion d'essere. Egli è considerato come la persona chiave e come " l'anima di ogni educazione ". E' questa la fase storica del magistrocentrismo. La psicologia inserisce considerazioni importanti sulla personalità del maestro ed analizza la sua inter-azione che comprende la tipologia dello stesso maestro, accessibile a ricchezze personali e a possibili deviazioni.

Le accezioni della parola maestro sono regolate da tre aspetti complementari: il maestro è un professionista: una persona che ha una preparazione tecnica in fatto di conoscenze e di metodi, capace di trasmettere un insegnamento e di farlo capire ed assimilare. Da questa accezione, si arriva alla moderna didattica, che considera il maestro all'interno di tutta un'azione soggetta alle esigenze della teoria di sistemi.

L'accezione del maestro come educatore lo descrive come persona in relazione. Il concetto classico di " autorità e amore " come caratteristiche del maestro equivaleva a " superiorità e virtù ": il maestro dirige la persona verso un fine, la forma e la plasma come un abile vasaio. Il secolo XIX trasformò questo rapporto introducendo un orientamento pedagogico puerocentrico (Rousseau), disegnato e ampliato sulle pedagogia non orientative, liberatrici, addirittura sulla antipedagogia. Il maestro sarà, dunque, la persona che faciliterà l'educazione, superiore non in autorità, ma nel suo apporto intellettuale e morale.

In terzo luogo, il maestro ha una accezione teologica. Egli è il professionista con la vocazione di educatore: la sua persona è la risposta ad una chiamata mediante l'impellente necessità sociale di cultura e di educazione. Inserito nella comunità educativa, il maestro ha un ministero che

lo fa servo degli uomini nella scuola cristiana, luogo di evangelizzazione considerato dalla Chiesa come qualcosa di suo e della massima importanza.

Tanto la visuale del maestro come tecnico, quanto lo studio psicologico della sua persona e della sua azione educativa, ed anche la considerazione ideale e spirituale del maestro, fanno di lui un oggetto di studio e gli dànno l'importanza che deve avere in una società bisognosa di educazione e di ricostruzione continua della propria cultura e della propria vita spirituale.

Bibl. - Catalfamo G., " Maestro ", in: Enciclopedia Filosofica, IV, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 194-195. Cousinet R., Maestro e scolaro nella lezione, Roma, 1962, Maggiali A., " MaestroEducatore ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 862-878. Titone R., " Insegnante-Educatore ", in: Dizionario enciclopedico di pedagogia, II, S.A.I.E., Torino, 1958, pp. 717-724. Wittver J., Per una rivoluzione pedagogica, Ed. dehoniane, Napoli, 1975.

J.M. Martínez Beltrán

Magìa.

La magìa è una pratica pseudo-religiosa che pretende di produrre determinati effetti mediante la manipolazione della divinità o delle forze soprannaturali con certe tecniche particolari.

La magìa nasce da una visuale del sacro dominata dal timore: il mondo della " altarità ", in cui si colloca la sfera del sacro e del religioso, appare come una potenza intrusa e minacciosa che bisogna o respingere o dominare. Questo dà origine ad un concetto e ad un modo di vivere il sacro come qualcosa di impuro o tabù, che va circondato da proibizioni. Oppure, si ha un concetto e un modo di vivere il sacro come qualcosa di magico che va maneggiato con tecniche adeguate. Quando l'atteggiamento di fronte al sacro è dominato dal timore di fronte al tabù o dalla temerarietà della magìa, non si può parlare propriamente di religione degna dell'uomo.

Il cristianesimo supera radicalmente entrambe le deviazioni. In primo luogo, nell'atteggiamento religioso cristiano, scompare ogni genere di tabù. Non c'è nulla di cattivo in sé. La manifestazione del sacro non è accompagnata da proibizioni rituali. L'unico male è radicato nella volontà dell'uomo quando, col peccato, si allontana dalla volontà di Dio. In secondo luogo, il cristianesimo è totalmente estraneo alla magìa: il cristiano non si

pone di fronte alla divinità con l'intento di appropriarsi della sua forza con fini puramente mondani. Il cristiano vita è soggetta alla provvidenza amorosa del Padre, e che ciò che veramente conta non è l'osservanza meticolosa delle prescrizioni rituali, ma il compimento amoroso della volontà di Dio.

Tuttavia, nella pratica, certi atteggiamenti dei cristiani hanno dato lungo i secoli l'impressione che i sacramenti (e la liturgia in genere) fossero delle realtà circondate da tabùs rituali o suscettibili di un uso magico. Soprattutto, un certo modo di intendere l'efficacia dei sacramenti (chiamata nella teologia scolastica ex opere operato) ha portato a considerarla come un meccanismo quasi magico, per cui, posti alcuni determinati segni e dette alcune determinate parole, avvengono infallibilmente alcuni effetti soprannaturali. La pastorale deve combattere continuamente contro questa comprensione magica dei sacramenti e insistere sulla necessità delle disposizioni interiori per ricevere con frutto la grazia sacramentale.

Bibl. - Abbagnano N., " Magìa ", in: Dizionario di Filosofia, Ed. Utet, Torino, , pp. 553-554. Faggini G., " Magìa ", in: Enciclopedia Filosofica, IV, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 198-200. Mattai G., " Religiosità popolare ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B. , pp. 1316-1331.

J. Llopis

Magistero.

La funzione magisteriale spunta nel NT in un duplice ambiente spirituale e di tradizione. Lo Spirito suscita nella Chiesa, assieme agli apostoli, i profeti e i maestri (At 13,1; 1 Cor 12,28-29) nell'ambito di una comunità messianica in cui si compiono le profezie dell'AT secondo cui tutti saranno ammaestrati da Dio (Ger 31,31-34; Ez 11, 19-20; G1 3,1). La Chiesa è consapevole di essere tutta spirituale ed ammaestrata da Dio (Eb 8,10; 10,16; 1 Ts 4,9; 2 Cor 3,1-18; At 2,17-21; t 5,12; 23,9; Gv 6,45; 8,38; 1 Gv 2,27). In questo contesto, sorgono i vari uffici carismatici, tra cui sono annoverati i profeti e i maestri che hanno il compito di interpretare la Scrittura partendo dal punto centrale: la vita, morte e risurrezione di Gesù. Gli apologisti cristiani, nelle discussioni con gli Ebrei e coi pagani, dimostrano che Cristo è il Messia e Figlio di Dio. I profeti appaiono come un ministero distinto da quello degli apostoli, senza che la loro funzione magisteriale lasci pensare che ci sia una parte della Chiesa discente ed un'altra docente: tutta la comunità apprende e nello stesso

tempo insegna, secondo il carisma ricevuto e secondo i vari servizi esercitati in essa. Questa funzione magisteriale non ministeriale continuò fino al secolo III con personaggi importanti, come Giustino, Origene, Panteno, ecc. Erano dei laici con grande prestigio nella Chiesa; insegnavano, predicavano, catechizzavano tutti i cristiani.

Tuttavia, già nel NT, esisteva un'altra corrente che accentuava l'importanza della tradizione apostolica.

Secondo questa tradizione, alcuni ministri erano chiamati successori degli apostoli ed esercitavano contemporaneamente funzioni di guida nella comunità, funzioni pastorali e di insegnamento (1 Tm 5,17). La morte degli apostoli, il sorgere delle eresie, gli elenchi di maestri gnostici, il continuo aumento dei ministri istituzionali, portarono ad un controllo crescente sull'attività magisteriale dei laici fino alla sua scomparsa a favore dei vescovi e dei presbiteri. A partire dal secolo III, si succedettero le proibizioni e le limitazioni riguardo alla predicazione, all'insegnamento e alla catechesi come funzione esclusiva dei pastori della Chiesa. Così, la nacessità di garantire le tradizioni apostoliche e il processo di isitituzionalizzazione, già costatabile nelle Lettere Pastorali e negli Atti degli Apostoli, finì per sopprimere qualsiasi magistero che non fosse gerarchico. Di fatto, anche se non di diritto, si è passo da un magistero imprescindibile e necessario ad un monopolio ministeriale. Tuttavia, i maestri e i dottori laici risorsero con le università medievali (secoli XIII-XV). Venne loro riconosciuta un'autorità, diversa, però, dal magistero ufficiale. La cosa continuò così fino alla Riforma. Melchior Cano sostenne che l'opinione dei dottori era vincolante e costituiva un luogo teologico. Poi, nel contesto della Controriforma, e in seguito, con lo sviluppo del magistero pontificio nel secolo XIX, i teologi perdettero influenza ed autorità nella Chiesa; furono strettamente subordinati al suo magistero ufficiale, ed infine (con Pio XII), fu assegnato loro il compito di dimostrare, con la Scrittura e la Tradizione, i pronunciamenti uficiali del Magistero (tanto di quello fallibile quanto di quello infallibile).

Col Vaticano II, cominciò lo sforzo di cercare un nuovo equilibrio nel Magistero della Chiesa: da una parte, viene sottolineato il compito del Papa e dei Vescovi come garanti della Tradizione apostolica, sia nel Magistero ordinario che in quello straordinario (definizioni solenni ed infallibili del Papa, del Collegio episcopale col Papa, o del Concilio ecumenico). Il Magistero gerarchico deve vigilare per l'unità e la comunione dei fedeli, regolare quello che si deve credere, stabilire quello che è vincolante come

fede della Chiesa e quello che le è contrario. Da un'altra parte, si cerca di rafforzare il compito dei teologi e di dare loro un campo di libertà e di ricerca nella Chiesa. Questo è tanto più necessario in quanto, negli ultimi due secoli, sono stati frequenti i conflitti fra il Magistero ufficiale e teologi che sono stati esautorati e, alle volte, condannati, mentre, in seguito, le loro teorie si sono imposte e sono divenute dottrina comune nella Chiesa. Il Concilio Vaticano II riconobbe la legittimazione di teologi e di dottrine che prima erano state disapprovate. Si stabilirono princìpi (libertà religiosa e di coscienza, separazione tra Stato e Chiesa, diritti dell'uomo, ecc.) che erano stati esplicitamente respinti dai papi nel secolo XIX. La mancanza di dialogo e di collaborazione tra il Magistero gerarchico e la teologia ha recato danno alle due parti. I conflitti tra i teologi ed il Magistero sono ritornati con nuovo vigore in questo ultimo ventennio e continuano a costituire una difficoltà per una maggiore efficacia evangelica.

Occorre cercare formule per un esercizio più efficace del Magistero. In questi ultimi decenni, teologi insigni hanno invocato una riforma dei procedimento della Congregazione per la Dottrina della Fede ed un suo esercizio che sia molto più rispettosa dei diritti dei teologi e della sensibilità di oggi. D'altra parte, sembra necessaria una maggiore critica e discussione dei teologi tra di loro ed uno spirito di rispetto e di accettazione della gerarchia. Inoltre, Occorre cercare una maggiore flessibilità e pedagogia nella ricerca del consenso (più che la pura sottomissione), ed un maggiore senso ecclesiale, tanto da parte dei pastori quanto dai teologi, per evitare lo sconcerto del popolo cristiano. La vigilanza sulla fede da parte del Magistero e la libertà di ricerca e di diffusione da parte dei teologi continua ad essere uno dei grandi compiti impellenti della Chiesa post-conciliare. C'è il pericolo di ritornare a situazioni del passato pre-conciliare invece di cercare nuovi mezzi di cooperazione.

Bibl. - Congar Y., La Tradizione e le tradizioni, 2 voll., Ed. Paoline, 1964-1965. Congregazione per la Dottrina della fede, Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, 24.5.1990. Rahner K., Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Roma, 1978, pp. 484-493. Sullivan F., " Magistero ", in: Dizionario di teologia fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 653-661. Idem, Il magistero nella Chiesa, Ed. Cittadella, Assisi, 1986.

J.A. Estrada

Maria.

La figura di Maria, " madre di Gesù " (Mc 6,8; Mt 13,35; At 1,4) appare nei vangeli e negli altri scritti neotestamentari con sobrietà e misura. Forse il dato chiave, per la sua densità teologica, offerto dagli autori neotestamentari, è la nascita di Gesù da una donna, Maria. Con ciò, essi vogliono dimostrare, contro certe tendenze spiritualiste e a-storiche del cristianesimo nascente, la realtà umana e storica di Gesù.

Però, lungo i secoli, i dati biblici ed il messaggio teologico del NT su Maria vennero distorti fino ad estremismi impensabili. Proliferò un'abbondante letteratura mariana non sempre attendibile e di dubbia qualità teologica e storica.

Non poche opere su Maria, e perfino gli stessi trattati sistematici, caddero in esagerazioni riconosciute oggi dagli specialisti. Possiamo citare, a modo di esempio: la tendenza a trasformare la mariologia in una disciplina autonoma, sganciata dal resto della teologia e, più in concreto, dalla cristologia; la deformazione di alcuni testi della tradizione e del Magistero ordinario, fino al punto di far dire loro più di quanto avevano inteso dire; la scelta unilaterale dei testi ritenuti favorevoli alle tesi proposte, ed il silenzio o la sottovalutazione di altri testi ritenuti contrari; la distorsione di concetti cristologici, come quello di redenzione e di mediazione, applicandoli a Maria senza ulteriori precisazioni; certi eccessi di mariolatria; ecc. Lo zelo eccessivo per salvaguardare l'integrità e la santità di Maria portò frequentemente a trasformarla in un essere quasi divino e a separarla dal resto dell'umanità.

In queste deformazioni teologiche si trova, a mio parere, la radice delle deviazioni che avvennero nella pietà mariana. La deviazione più sconcertante consistette nel sostituire Maria a Cristo, come risulta evidente in certe forme di devozione alla madre di Gesù.

A partire dagli anni cinquanta di questo secolo, un nutrito gruppo di teologi contribuirono, col ritorno alle fonti bibliche e patristiche e con un rigoroso lavoro ermeneutico circa le affermazioni mariologiche del Magistero, a superare le inesattezze teologiche usate e gli eccessi mariolatrici. Furono questi stessi teologi che resero possibile la sintesi serena e ben fondata del Vaticano II circa la figura di Maria.

Il Concilio non intende elaborare una mariologia completa ed esauriente. Si limita piuttosto ad offrire alcuni orientamenti, su cui deve agire la mariologia. Il Concilio rinuncia ad un documento speciale su Maria, nonostante le pressioni di quelli che lo chiedevano a gran voce. Lasciò aperte le questioni discusse tra le varie scuole o correnti di opinioni. Non usò il titolo " Corredentrice ", come non lo aveva usato lo stesso Pio XII. Il termine " mediatrice " fu usato una volta sola, ma affermando chiaramente l'unica mediazione di Cristo.

L'originalità del Concilio e dei teologi post-conciliari che si muovono nell'ottica rinnovatrice del Vaticano II consiste nell'avere integrato le principali affermazioni su Maria in un quadruplice orizzonte: storicosalvifico, cristologico, ecclesiologico, escatologico. La mariologia centra oggi la sua attenzione sul ruolo che Maria occupa nella storia della salvezza. K. Rahner presenta Maria come la prima redenta. È importante anche la sua relazione con Cristo. Müller vede in Maria la massima partecipazione nell'umanità di Cristo; per questo, Lei possiede la maggior pienezza di grazia possibile ad una creatura, anche se non è da mettere a confronto con la pienezza di grazia di Cristo. È in questo contesto che va intesa la santità di Maria, la sua glorificazione corporea sua partecipazione all'opera redentrice di Gesù.

La mariologia d'oggi si occupa, nello stesso tempo, di precisare la relazione di Maria con la Chiesa, sintetizzandola in formule, come: " Maria, prototipo e immagine della Chiesa ", o " Maria, realizzazione perfetta della Chiesa ". Queste espressioni si ispirano a fonti patristiche.

Le varie teologie politiche e della liberazione hanno riscoperto in Maria un tratto frainteso o omesso dai trattati dogmatici: la sua forza liberatrice, la sua opzione radicale per i poveri, la sua denuncia profetica contro i potenti e gli oppressori, come si legge nel Magnificat.

I movimenti di liberazione della donna (femminismo) hanno portato un cambiamento nell'immagine della donna, nella sua identità e nel suo ruolo nella società. Questo cambiamento comincia a incidere sull'immagine di Maria, nella devozione mariana e nella stessa mariologia. L. Boff, per esempio, considera il femminile come la categoria antropologica fondamentale e come la chiave che organizza e articola la riflessione su Maria.

Bibl. - Boff L., Il volto materno di Dio, Ed. Queriniana, Brescia, 1981. Forte B., Maria la donna icona del mistero, Ed. Paoline, Cinisello B., 1989. Melotti L., Maria, la Madre dei Viventi. Compendio di mariologia, Ed. Elle

Di Ci, Leumann (Torino), 1986. Müller A., La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo, in: Aa.Vv. Mysterium Salutis, VI, Ed. Queriniana, Brescia, 1971, pp. 495-641. Schillebeecks E., Maria, Madre della Redenzione, Ed. Paoline, Catania, 1965. Thurian M., Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa, Ed. Morcelliana, Brescia, 1964.

J. J. Tamayo

Masse.

Il sociologo e lo psicologo intendono per massa una moltitudine di gente in cui si dissolvono le personalità individuali e sorge una specie di " anima collettiva " che li fa sentire, pensare ed agire in una maniera totalmente diversa da come sentirebbe, penserebbe ed agirebbe ognuno di essi preso isolatamente.

Le masse si prestano ad essere manipolate con relativa facilita dal padrone di turno. Sono tremendamente influenzabili e credulone, perché la loro sensibilità viene esaltata allo stesso ritmo con cui diminuiscono i controlli dell'intelletto. Le masse perdono il senso critico: per loro, l'inverosimile è una categoria sconosciuta. Difficilmente possono essere persuase da qualcuno con argomenti logici. In compenso, è efficace rivolgersi ai livelli subconsci con affermazioni decise, con luoghi comuni, miti, ripetizioni insistenti, ecc. Grazie a questa facilità, con cui le masse si lasciano manipolare, un dittatore carismatico può far passare il suo regime come democratico (è stato il caso di Mussolini e di Hitler). Però, non si può neanche dire che la democrazia plebiscitaria o " per acclamazione " sia necessariamente una falsificazione della democrazia.

Conviene far notare che massa non si identifica con popolo. In tutti gli individui, qualunque sia la loro classe sociale, ci può essere questo fenomeno della psicologia collettiva che abbia chiamato masse.

Bibl. - Ardigò A., Crisi di governabilità e mondi vitali, Ed. Cappelli, Bologna, 1980. Bockelmann F., Teoria della comunicazione di massa, ERI, Torino, 1980. Crespi F., Le vie della sociologia, Ed. Il Mulino, Bologna, 1985. Dahrendorf R., Il conflitto sociale nella modernità, Ed. Laterza, Bari, 1988. Mc Quail D., Le comunicazioni di massa, Ed. Il Mulino, Bologna, 1993.

L. González Carvajal

Matrimonio.

Il matrimonio poggia fondamentalmente sulla relazione madre-bambino. Il bambino, infatti, ha bisogno per un lungo periodo di tempo delle cure della madre: la gestazione, l'allattamento, la protezione per molti anni. Di qui, il nome di matrimonio, che deriva da " madre ". Il compito del padre appare più discreto e quasi dietro le quinte. È certo che, in quello che si riferisce all'ereditarietà biologica, i compiti del padre e della madre si dividono il cinquanta per cento. Però, il ruolo della madre nella gestazione, nel nutrire e nella prima educazione del figlio è molto più importante di quello del padre. Il padre, appunto perché ha meno impegni biologico-educativi, è più libero per dedicarsi a procurare il sostentamento per la famiglia. Di qui, la parola: patrimonio, con le sue implicanze socio-economiche.

I rapporti coniugali tra il marito e la moglie sono molto complessi, semplicemente perché si basano sull'amore, e questo costituisce una realtà straordinariamente ricca e varia.

Nell'amore coniugale, troviamo innanzitutto una base biologica: la sessualità, un istinto che nasce nell'uomo, come negli altri animali e nelle piante, in un modo automatico e spontaneo, per la sopravvivenza della specie. Grazie alla bisessualità, gli esseri più complessi e per ciò stesso meno numerosi hanno un codice genetico più vario e resistono meglio alle epidemie. Mentre il soddisfare la fame o la sete risponde alla sopravvivenza del singolo, la sessualità biologica è orientata al bene della specie in quanto tale. Per questo, in linea di principio, i singoli, ma non l'umanità, possono rinunciare all'uso della sessualità.

Però, nell'uomo, questo istinto che nasce in lui automaticamente, diventa suo in un modo immediato, convertendosi in espressione di tutto l'uomo. In questo modo, la sessualità umana giunge ad essere espressione libera dell'amore interpersonale tra l'uomo e la donna. Una sessualità puramente istintiva e che l'uomo non fa " propria ", non è corretta e degenera anche biologicamente. Il controllo naturale della sessualità negli animali (epoche di calore e di pausa) è sostituito nell'uomo da regolazioni di tipo culturale, etico e religioso, che possono essere riassunte in questo principio fondamentale: la sessualità umana è l'espressione dell'amore che esiste tra il marito e la moglie. Questo amore è una consegna dell'uno all'altro per sempre e con tutto quello

che si ha, con tutto quello che si fa, e con tutto quello che si è, fino al punto di dover formare tra i due un solo essere.

Questo amore interpersonale tra marito e moglie tende intrinsecamente a presentarsi pubblicamente per confrontarsi in quanto tale coi circostanti. Come l'io per essere io deve aprisi al tu, così il noi, per essere pienamente noi deve aprirsi al voi, cioè, alla società in cui ognuno vive. Presso tutti i popoli, il matrimonio è stato sempre una realtà sociale, anche se, ovviamente, questa socializzazione dell'amore ha subìto cambiamenti culturali a seconda delle epoche e dei popoli. Da Roma ai giorni nostri, nel mondo occidentale, il matrimonio ha avuto una indiscutibile strutturazione giuridica che non può essere ignorata nella nostra società. Questo è quello che chiamiamo oggi nel mondo secolarizzato in cui viviamo, il " matrimonio civile ".

Per i credenti, il matrimonio è inoltre una realtà religiosa, con un vincolo particolare verso Dio. Questo si manifesta specialmente nel giudeo-cristianesimo, il cui Dio è un Dio di amore che considera l'umanità come sua sposa e gli uomini come suoi amici personali. In questo senso, il matrimonio è un sacramento, cioè, un segno visibile di una realtà invisibile e misteriosa che è l'amore con cui il Padre e il Figlio si amano nello Spirito Santo, e l'amore che Gesù ha per noi fino a dare la sua vita per noi.

Bibl. - Adnès P., Il matrimonio cristiano, Ed. Desclée, Roma, 1966. Galli N., Educazione dei giovani alla vita matrimoniale e familiare, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1993. Goffi T. (a cura di), Enciclopedia del matrimonio, Ed. Queriniana, Brescia, 1987. Hortelano A., Io-tu, comunità d'amore, Ed. Cittadella, Assisi, 1972. Kasper W., Teologia del matrimonio cristiano, Ed. Queriniana, Brescia, . Pompei A., " Matrimonio ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 884-902.

A. Hortelano

Meditazione.

Meditazione è una parola che nella spiritualità va diffondendosi progressivamente e costantemente e che, nella cultura contemporanea, acquista dimensioni nuove e reazioni molto varie.

Frequentemente, la meditazione è stata considerata come sinonimo di orazione e contemplazione. Soprattutto in Occidente, per ragioni ovvie, ci fu

la tendenza a privilegiare, quasi esclusivamente, il senso discorsivo a danno di altre forme.

In altri ambienti, la meditazione era solo una parte, ben differenziata, all'interno del processo dell'orazione (precedeva la contemplazione). Santa Teresa d'Avila dava questa definizione: " Io chiamo meditazione un discorso fatto con l'intelletto " (Seste Mansioni, VII,10).

Nella cultura contemporanea, o meglio, attuale, si parla della scienza della meditazione (W. Johnston), intendendola come " la scienza della coscienza, della diffusione della mente, dell'ampliamento della coscienza ". Questa penetrazione negli strati più profondi e sconosciuti della persona è accompagnata da un rilassamento profondo e favorita da metodi orientali, come lo yoga, lo zen e la meditazione trascendentale.

Pare che sempre più la parola meditazione significhi quest'ultima tendenza culturale. In questo senso, è un fatto sociologico la cui presenza ed il cui sviluppo nel mondo occidentale ha acquistato un'attualità sorprendente, fino al punto che si parla di " fascino orientale ".

" Ci troviamo di fronte al fatto paradossale di persone che meditano iorno e notte, e ciò nonostante, affermano di non credere in nulla, né in Dio ne in Cristo, né in Krishna né in Budda " (W. Johnston). Il fatto stesso che si tratti forse soprattutto di studenti, professori, impiegati, negozianti, che si dedicano maggiormente alla meditazione, ha dato ad essa un carattere religiosamente asettico, almeno apparentemente. È una corrente secolare all'interno del mondo della meditazione. Eppure, la meditazione ha un'origine religiosa. I più eminenti conoscitori dello yoga e dello zen affermano che questa base presiede nel fondo ed anche inevitabilmente ogni approccio a questi sistemi. Il distacco religioso di alcune modalità, anche se viene affermato consciamente e sinceramente, è ritenuto o una deturpazione o una ignoranza inconscia.

Non ogni religione è cristiana, evidentemente. Il cristiano si incontra con la realtà culturale della meditazione, radicalmente vincolata all'induismo e al buddismo e si interroga sulla compatibilità di queste due realtà: la meditazione e la fede cristiana.

Nel dibattito, ci sono risposte viscerali e fanatiche. Qualcuno si è arrischiato a parlare di un tradimento (H.U. von Balthasar). Altri ritengono questa posizione del teologo svizzero semplicemente " grottesca " (S. Guerra).

Forse la discussione più serena, che accetta la sfida in tutta la sua gravità, affronta due concezioni. Secondo alcuni, la meditazione, sia secondo il metodo yoga, sia secondo il metodo zen, è asettica, al disopra di ogni ideologia. Essa è valida per qualsiasi tipo di religione. Tutti possono trovare in essa il cammino per la propria fede e camminare lungo questo cammino. Secondo altri, invece, la meditazione è un metodo adeguato per vivere e camminare secondo l'induismo e il buddismo: essi hanno una visione del cosmo totalmente differente e divergente dal cristianesimo. Per questo, la meditazione accentua gli aspetti come il viaggio nell'interiorità, mentre il cristianesimo chiama alla comunicazione con gli altri.

Andiamo dal più generale al più particolare nel campo cristiano e spirituale in concreto. Non molti anni fa, qualcuno ha scritto: " Il peso dell'attuale posta in gioco dell'orazione può essere compendiato in questa formula molto semplice: meditazione, sì; orazione, no. Ora, la meditazione, l'esercizio di concentramento, il ricuperare forze per dominare la vita quotidiana, non è un privilegio nella fede cristiana. Tutto questo si può apprendere, e forse anche meglio, dai maestri di meditazione indù " (O.H. Pesch). Questa presa di posizione è importante, ed anche il suo autore. Però, bisogna riconoscere che non è l'unica.

Per molti, la meditazione, che tende ad essere meditazione senza oggetto, è una forma di orazione che cerca di superare il razionalismo orazione mentale, soprattutto con sant'Ignazio, accentuando la dimensione discorsiva (vera bestia nera per lo yoga e lo zen). La meditazione privilegia, secondo questa forte tendenza, l'elemento contemplativo, come esercizio e come atteggiamento.

È difficile analizzare con realismo i rapporti tra meditazione e orazione, soprattutto perché nell'applicare la prima alla seconda, c'è molto dilettantismo, estrapolazione di tecniche e cose simili. Ci sono sufficienti stravaganze battezzate come tecniche orientali per dover stare in guardia. D'altra parte, ci sono anche centri ed attività molto più seri. Con questi, si può essere d'accordo o meno, ma la loro serietà è fuori questione.

Che oggi si faccia uso di teniche di rilassamento, copiate o " imparate " dallo yoga e dallo zen, è un fatto che non va dimenticato. Si usano come preparazione o primi passi, alle volte cronometricamente lunghi, per l'orazione, a volte cronometricamente molto brevi.

Molti pensano che una buona parte del futuro religioso dell'umanità dipenda dal dialogo che saranno capaci di intavolare l'Oriente e l'Occidente.

Senza arrivare a questi estremismi, è difficile negare l'importanza che ha per la religione-fede-orazione il dialogo tra questi due mondi. È importante anche per l'umanità, ma qui non consideriamo la cosa direttamente.

Il fanatismo nelle posizioni radicali otterrà ben poco, o niente. Il dialogo è difficile: esige una conoscenza reciproca, che non è a portata di tutti. Oggi sono probabilmente pochi ad averla.

In questo dialogo, hanno una importanza particolare i mistici, soprattutto santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce. L'Oriente dice che con l'esperienza di questi uomini, ci si può intendere, mentre comincia a sentirsi estraneo e tagliato fuori quando si imbatte con le teorie scolastiche. I mistici sembrano essere il ponte per le due sponde. L'unica mia parola in questo momento, e in questa problematica, vuole essere questa: assieme ad una maggiore captazione del momento contemplativo, i mistici occidentali vengono ad essere mutilati dall'Oriente e dall'orientalismo.

Bibl. - Aa.Vv., Il mistero della preghiera cristiana, Teresianum, Roma, 1960; Bernard Ch. A., " Meditazione ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 947-954. Bortone E., Invito alla meditazione, Roma, 1963. Congregazione per la Dottrina della fede, Alcuni aspetti della meditazione cristiana, 15.10.1939. Lercaro G., Metodi di orazione mentale, Ed. Massimo, Milano, . Stachel G., " Meditazione " in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, n. 679.

A. Guerra

Messianismo.

Tradizionalmente, si è inteso per messianismo il complesso di idee e speranze che poggiano sul Messia e sul definitivo Regno di Dio, così come appaiono nell'AT, al tempo di Gesù, e nel cristianesimo primitivo. Secondo esso, il modello di riferimento per definire il messianismo era la religione biblica.

Vari studi sociologici e storici su movimento sociali marginali hanno corretto questa concezione ritenuta troppo ristretta, ed hanno associato il fenomeno messianico alle distorsioni sociali prodotte dal sistema dominante. Secondo questa teoria, il messianismo non è qualcosa di esclusivo della religione biblica e non risponde necessariamente a motivazioni religiose. La storia dell'umanità è invasa da movimenti messianici che appaiono come un

mondo migliore per gli emarginati del sistema. Dopo avere ammesso questo fenomeno, cerchiamo qui di soffermarci sul messianismo giudeo-cristiano.

La parola Messia proviene etimologicamente dall'aramaico mesiah e dall'ebraico masiah, tradotto in greco con Kristòs, che vuol dire: unto. Il nome unto viene applicato nell'AT preferibilmente ai re, che, per l'unzione con olio, diventavano i luogotenenti di JHWH in Israele. Uno dei compiti più importanti del re era quello di difendere i diritti degli emarginati: orfani, vedove e stranieri. Il re doveva instaurare la giustizia e il diritto. Unto viene chiamato anche Ciro, re della Persia, che liberò Israele dall'esilio di Babilonia.

Dopo l'esilio e dopo la scomparsa del re, venne unto il sommo sacerdote che veniva consacrato capo e guida della comunità. Anche i profeti erano " uniti di JHWH ", mandati " a portare il lieto annunzio ai miseri…, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri " (Is 61,1).

I profeti erano critici col re unto, a causa delle sue continue infedeltà. Essi orientavano la speranza di Israele verso il Messia futuro, collegando così il messianismo con l'escatologia.

Appunto per la peculiare speranza d'Israele, come fa notare M. Weber, la proiezione verso il futuro ha una intensità sempre più grande, che non si riscontra in altre religioni.

Al tempo ai Gesù, l'oppressione sotto cui si trovava Israele era molto forte. Ciò spiega le intense aspettative di liberazione provate dal popolo. Le visuali messianiche diffuse allora in Israele erano tre:

Ή il messianismo nazionalei il cui nucleo consisteva nell'attesa della restaurazione della dinastia davidica;

Ή il messianismo davidico non politico, che si muoveva all'interno delle prospettive universalistiche aperte dal secondo Isaia, ma sotto la mediazione d'Israele;

Ή infine, il messianismo apocalittico, che si ispirava alla figura del Figlio dell'uomo del profeta Daniele (Dn 7,13 sì).

Quantunque i suoi contemporanei abbiano identificato Gesù col profeta e col Messia, Egli ha optato per il titolo di profeta e ha preso le distanze dalla funzione di messia. La sua attività profetica non quadrava coi modelli vigenti nella società ebraica, e ancor meno col modello della teocrazia davidica. Gesù non ha proposto un messianismo spirituale e mistico come alternativa al messianismo ebraico di stampo nazionale e politico; non ha neanche respinto in forma assoluta la prospettiva messianica ebraica. La predicazione e la

prassi di Gesù avevano un forte contenuto politico e quindi scalzava nelle sue fondamenta la supposta legittimità delle istituzioni religiose e socio-politiche e privavano della loro sacralità le regole di gioco che erano in vigore. Gesù assunse in tutta la sua radicalità la causa dei poveri e l'attesa della liberazione degli opppressi.

Però, nello stesso tempo, Gesù criticò quello che Duquoc ha chiamato la " patologia della messianicità ", presente nel messianismo ebraico: questa consisteva nel voler conquistare il potere anziché trasformarlo, nel desiderare proprio quello che era detenuto dall'oppressore e nell'eliminare la violenza con la violenza. In questo modo, Gesù attribuisce al messianismo la sua intrinseca forza profetica e lo presenta nell'orizzonte delle promesse di liberazione fatte da Dio ai poveri e agli oppressi.

Un cristianesimo che sia conseguente a questo messianismo deve muoversi in questa visuale: l'opzione per gli emarginati partendo dalla emarginazione, ma senza cadere nella patologia dell'ideologia messianica. Il messianismo cristiano passa attraverso la croce, non attraverso il potere.

Bibl. - Cazelles H., Il messia della Bibbia, Ed. Borla, Roma, 1981. Cimosa M., " Messianismo ", in: Nuovo dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 937-953. Cremaschi L., " Messianismo ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 463. Forte B., Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline, Roma, 1982, pp. 67-87. Gelin A., Le idee dominanti del Vecchio Testamento, Ed. Paoline, 1952. Grelot P., La speranza ebraica al tempo di Gesù, Ed. Borla, Roma, 1981.

J.J. Tamayo

Metodo.

Se pensiamo a come avviene nella nostra vita l'incontro con Dio, c'imbattiamo necessariamente col concetto di metodo. Esso consiste nel riprodurre nella catechesi questo stesso processo.

Il processo di incontro con Dio è cadenzato in due tappe che hanno una struttura costante: le esperienze fondamentali della vita e la presentazione della parola di Dio. Non si può parlare di un primo e di un secondo. E' un dialogo il cui inizio passa sempre inavvertito: lo scopriamo quando è già da tempo che ci anima e giungiamo alle volte a chiederci se la sua presa non

coincida per caso con la nascita della nostra coscienza. Il fatto è che in noi stanno apparendo le esperienze di solitudine, di impegno, di comunione, di emendamento, di sorpresa, di fecondità, di lavoro, di silenzio, di morte, di fedeltà, di gioia, di dolore, di pace… Alla loro luce, notiamo che la nostra lettura del vangelo acquista senso. 0, invece, sono alle volte queste esperienze che acquistano senso alla luce del vangelo?

In questo consiste il metodo: nel rapporto tra la parola di Dio e l'esperienza che si sta vivendo. Guardare questo rapporto è l'anima di ogni processo di educazione dolla fede.

La fede è, infatti, educata a seconda che ci si apre a leggere la rivelazione di Dio come risposta ai nostri interrogativi o come proposta per le nostre necessità. Così, la rivelazione di Dio è il dialogo tra due fedeltà: quella di Dio e la nostra. Fa da veicolo il processo di circostanze che favoriscono la nostra maturità, personale o collettiva. Per questo, è educato nella fede colui che impara questo atteggiamento fondamentale e cammina nella vita cercando la trasparenza religiosa di ogni avvenimento.

Se si osserva tutto ciò con attenzione, appare una questione importante: se questo è il metodo, che cos'è il Contenuto? Per caso, la rivelazione di Dio consiste in qualcosa d'altro che nel mostrarci la vita di Dio incarnata nella nostra stessa vita? Vediamo qual 'è la risposta: essa ci aiuterà a comprendere meglio il metodo stesso.

Nella pratica dell'educazione della fede, dovremo distinguere molte volte tra metodo e contenuti. Questo è vero, ma ciò non toglie che in fondo le due realtà coincidono, cosicché tutto il processo della catechesi va interpretato come il cammino verso il metodo, verso l'atteggiamento di stabilire il rapporto nella fede tra la nostra coscienza di vivere e la manifestazione di Dio. Risulta così che, in fondo, il metodo non è solo il cammino verso qualcosa d'altro, ma è anche il punto finale.

Dobbiamo aggiungere un'osservazione. Il fatto che le cose siano così non significa che l'educazione della fede debba essere organizzata in due momenti di un processo matematico: primo, approfondire la coscienza di vivere; secondo, leggere il vangelo. No.

Il metodo deve riprodurre il processo del nostro incontro con Dio. Questa è la chiave: riprodurre. Però, senza semplificarlo, senza ridurlo a due momenti o fattori. La nostra vita ce lo insegna con sufficiente chiarezza: non sappiamo mai se nelle nostre esperienze fondamentali abbiamo cominciato chiedendo qualcosa di sconosciuto o ricevendo una rispostasorpresa. Il fatto è

che tutto consiste nell'interminabile processo di cercare e di incontrare, o di ricevere e rispondere, o di avere e desiderare.

Per questo, il metodo è quasi più una chiave per valutare un processo di catechesi che il criterio per programmarlo. E' alla fine che la veduta del fatto ci potrà assicurare che siamo stati fedeli o meno alla natura dell'educazione della fede. Vedremo allora se, lungo la programmazione, è rimasto o meno, come ritornello, il tema secondo cui il nostro incontro con la vita va unito al nostro incontro con Dio.

La metodologia e, evidentemente, un'altra cosa.

Se nel metodo il concetto chiave è quello di riprodurre, senza semplificarla, la nostra esperienza cristiana, nella metodologia, troviamo quest'altro: il ritmo.

Il ritmo si riferisce al sorgere e al decadere dell'attenzione, al processo dell'interesse e del disinteresse, dell'illusione e della stanchezza. Questo ritmo accompagna ogni situazione di educazione della fede in una serie di unità minori: la sorpresa o la curiosità, l'introspezione, la contemplazione intellettuale, la verbalizzazione, l'orazione, la memorizzazione, l'attività sensoriale, la prospettiva sociologica, il procedimento di visualizzazione, ecc.

Come si vede, la metodologia consiste nel totale di mezzi per garantire la stabilità dell'apprendimento. È un complesso delicato organizzato sulle conoscenze e sul senso comune. Per questo, la metodologia è molto piu che il semplice uso dei mezzi: è il dialogo tra i mezzi, la capacità di attenzione dell'educando, e il contenuto o metodo. Insomma, il ritmo. La sua misura, in ogni caso (il tempo, come dicono i musici) è l'adeguarsi tra l'obiettivo concreto di una data seduta e la capacità di questo educando per raggiungere questo obiettivo. Dal cammino, come luogo in cui confluiscono entrambe le realtà, si ha il procedimento concreto: verbale, visuale, attivo…

Bibl. - Babin P., Metodologia per una catechesi dei giovani, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1967. Grom B., Metodi per l'insegnamento della religione, la pastorale giovanile e la formazione degli adulti, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1982. Idem, " Metodo ", in: Dizionario di catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 428-431. Stachel G., " Pedagogia della religione ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1937, pp. 491-493.

P. M. Gil Larrañaga

Mezzi di comunicazione sociale.

La comunicazione sociale è antica quanto l'uomo, ma le sue possibilità sono andate aumentando continuamente. All'inizio, la comunicazione poteva essere soltanto personale e diretta; si limitava a quelli che erano fisicamente presenti. La scoperta della scrittura, tre mila anni fa, ha reso possibile entrare in comunicazione anche con gli assenti, ma i messaggi potevano inviarsi solo uno alla volta. Con l'invenzione della stampa nel 1455, avvenne un salto qualitativo: l'emissione di messaggi in serie. Ciò nonostante, la lettera stampata ebbe una diffusione limitata: nel secolo XVI, si calcolava che le nuove idee raggiungevano al massimo il 2% della popolazione mondiale. Un autentico salto gigantesco è avvenuto nel nostro secolo, coi cosiddetti " mezzi di comunicazione sociale (cinema, radio, televisione…). Oggi, esistono nel mondo più di 26.000 radio trasmittenti e circa 922 milioni di apparecchi riceventi. Le stazioni televisive sono 24.000; i riceventi sono 357 milioni (supponendo una media di tre spettattori al giorno per ogni televisore, possiamo affermare che nel nostro pianeta esistono più di mille milioni di telespettatori.

I mezzi moderni di comunicazione di massa hanno cambiato il mondo in ciò che McLuhan chiama " il villaggio del globo " . Questo paragone ci può aiutare ad intendere ciò che esso suppone: nel secolo XV, ci vollero molti mesi perché la notizia della scoperta dell'America da parte di Cristoforo Colombo giungesse ai Re Cattolici. Probabilmente, cento anni dopo, la metà degli Spagnoli non lo sapevano ancora. Invece, quando nel nostro secolo, l'uomo pose i piedi sulla luna, quasi mille milioni di persone assistevano all'avvenimento nello stesso tempo in cui si produceva. Il crescente interscambio tra le varie nazioni e i vari gruppi sociali ha potuto contribuire, indubbiamente, ad unire più intimamente l'intero genere umano. Ciò, però, comporta anche un grosso pericolo: quello di soffocare le particolarità di ogni cultura ed il genio proprio di ogni popolo.

Per i moderni mass-media, lo strumento principale di comunicazione non è la lettera stampata, ma sono le immagini. I libri, i periodici, le riviste fanno un uso abbondante delle illustrazioni grafiche. Nel cinema e nella televisione, l'immagine è praticamente tutto. Ci troviamo perciò di fronte ad un cambiamento culturale molto importante: mentre la comunicazione mediante i caratteri stampati è eminentemente razionale, la cultura audiovisiva si

rivolge innanzitutto al sistema sensoriale, e non dà sempre alle difese del giudizio e della riflessione la possibilità di entrare in azione. Questo, unito alla diffusione quasi illimitata dei mezzi moderni di comunicazione, apre un grosso interrogativo circa l'uso che si farà di essi: a servizio di quali scopi saranno messi? Chi è che forma l'opinione pubblica? Quali interessi ci sono dietro?

Generalmente, i mass-media giungono a noi gratuitamente o ad un prezzo molto inferiore al loro costo. Se pensiamo alle spese enormi che occorrono per mantenere un periodico, una radio trasmittente o una rete televisiva, sorge facilmente il sospetto che chi è disposto a sostenerne il costo spera in compenso di ricavarne qualche vantaggio. In molti paesi, lo Stato conserva e controlla i mass-media per metterli a servizio della sua politica; in altri, grossi interessi finanziari stanno dietro ai mezzi di comunicazione. L'esistenza di un pluralismo reale di mezzi potrebbe permettere che alcune informazioni correggessero i difetti di altre e che si completassero reciprocamente. Purtroppo, anche il pluralismo è minacciato dalle grandi agenzie di notizie.

Cinque agenzie di stampa, infatti, controllano circa il 95 % dell'informazione di tutto il pianeta: France-Presse (francese), Reuter (inglese), Tass (sovietica), Associated Press e United Press (statunitensi). Soprattutto le ultime due dominano il mercato internazionale dell'informazione. Praticamente, qualsiasi notizia che non provenga da un corrispondente giunge attraverso queste agenzie. Balzac, riferendosi all'agenzia Havas (oggi, France-Presse), la prima agenzia internazionale d'informazione, scriveva: " Il pubblico può credere che ci siano vari periodici, ma in ultima analisi, ce n'è uno solo (…). Il signor Havas, per un tanto mensile, fornisce ogni giorno a tutti i periodici le notizie dall'estero che poi ognuno tinge in bianco, in verde, in rosso o in azzurro ".

I mezzi di comunicazione sociale offrono anche grandi possibilità pastorali. Di fatto, la Chiesa li adottò con prontezza a mano a mano che sono apparsi: la Tipografia Poliglotta Vaticana fu fondata nel 1587 da Sisto V; il 12 Febbraio del 1931, Pio XI inaugurò l'emittente di Radio Vaticana, che era stata costruita da Marconi, l'inventore della radio. Oggi, è abbondantissimo l'uso che viene fatto dei mezzi audiovisivi nella catechesi. Il Concilio Vaticano II promulgò un breve decreto sui " mass-media " dal titolo Inter mirifica ed incaricò la Pontificia Commissione per i mezzi di comunicazione sociale di pubblicare un'istruzione pastorale più ampia, che apparve nel 1971, sotto il titolo Communio et Progressio.

Bibl. - Baragli E., " Strumenti della comunicazione sociale ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1583-1596. Girardet G., Il vangelo che viene dal video. Le chiese e la tentazione dei mass-media, Ed. Claudiana, Torino, 1980. Lever F., " Mass-Media ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 403-406. Mitali M., La teologia pastorale o pratica: Cammino di una riflessione fondante e scientifica, LAS, Roma, 1985. Unesco, Comunicazione e società oggi e domani. Il rapporto McBride sui problemi della Comunicazione nel mondo, ERI, Torino, 1982.

L. González-Carvajal

Militante.

Il termine militante proviene dalla parola latina militia che indica il complesso di attività militari. Di fronte ad un mondo ostile, i cristiani hanno da sostenere una certa lotta ed essere nello stesso tempo " quelli che portano pace " (Mt 5,9), dal momento che Gesù Cristo è " Principe della pace " (Is 9,5). Comunque, il concetto di cristiano come " soldato di Cristo " è antico. Già nella patristica, il catecumenato era paragonato alla formazione di una recluta per trasformarla in soldato. Una certa concezione militaresca fu usata, soprattutto, nella confermazione, più nella corrente ascetica (" robur ad pugnam ": forza per lottare, lotta come crociata) che nella tradizione evangelica.

Il verbo militare, applicato all'azione politica, equivale ad essere attivo in un partito o associazione di persone che lottano per la vittoria di un ideale, molte volte utopico. La militanza politica appare nel secolo XIX coi movimenti sociali di emancipazione o liberazione. Da una parte, il militante politico è un volontario che ritiene possibile cambiare la vita e si decide ad usarne i mezzi perchè ciò avvenga. Egli vuole edificare una società giusta in cui non ci sia la dominazione dell'uomo sull'uomo. D'altra parte, si organizza in forma di associazione regolamentata per poter raggiungere, con strategie e tattiche adeguate, la realizzazione di un programma politico. Proveniente dal linguaggio militare, il concetto di militante, applicato in senso moderno, prima all'ambiente politico e poi a quello religioso, comprende tre dimensioni:

H́ un quadro organizzativo e disciplinato,

Ӈ una belligeranza attiva nella lotta, e

Ӈ un ideale, o causa, da servire con assoluta lealtà. Il caso estremo del militante è quello di essere sinceramente disposto a dare la propria vita per la patria, per la religione, o per tutte e due le cose. Il caso di militanza fuori dai limiti è quello del terrorista.

Il militante non si preoccupa eccessivamente del fondamento teorico della sua pratica, ma della pratica stessa, chiamata praxis, cioè, l'azione trasformatrice o rivoluzionaria. Egli è chiaramente consapevole che non è possibile cambiare la società e le sue istituzioni senza una organizzazione o associazione. Il militante è un membro disciplinato, con la tendenza ad esercitare la " leadership ", a comandare e, naturalmente, anche ad ubbidire, anche ciecamente. Ha qualcosa di fanatico e di carismatico. È ardente, costante, efficace. Per lui, la convinzione è più importante della riflessione. Il suo linguaggio è pieno di affermazioni nette, alle volte dogmatiche, quasi mai dimostrate. Studia più o meno profondamente o precipitosamente strategie e tattiche. Sceglie i mezzi più adatti di lotta, senza troppo giustificarli eticamente. Le finalità e le motivazioni si identificano o quasi. In qualsiasi caso, il militante suole essere un volontarista senza ombre di dubbio e trova gusto nell'impegno e nella lotta. I suoi motivi personali non contano molto.

Non tutti i militanti sono uguali. Ci sono militanti politici e militanti religiosi, di partito e di sindacato, dirigenti e obbedienti, attivisti e simpatizzanti, di destra e di sinistra, di genuini e di impostori. Le caratteristiche del militante variano secondo le epoche, i luoghi, l'età, la professione, i talenti personali e la formazione culturale.

Naturalmente, sono militanti prototipici i fondatori di un movimento sociale o religioso importante che risponde ad una necessità vitale del momento, che esercita nella sua prima fase una trasformazione visibile, e che sopravvive lungo il tempo con certi aspetti di vitalità. Ci sono dei militanti intramontabili, incapaci di scoraggiarsi. Però, generalmente, la militanza varia con l'età, si trasforma o si spegne. Per lo più, i primi militanti appartengono a classi sociali medie o borghesi, che sacrificano i propri interessi materiali per il popolo, fino a creare un'avanguardia di militanti oggettivi provenienti dai ceti popolari con la convinzione di essere oppressi.

I militanti cristiani laici appaiono in questo secolo, nell'intervallo delle due grandi guerre mondiali, quando sorse nella Chiesa la figura del laico. Si costatò una grande scristianizzazione in certi ambienti sociali e la Chiesa gerarchica sentì la necessità di organizzare un blocco cristiano ed attivo nella

società laica. Fino allora, nonostante che in teologia si parlasse di Chiesa militante, tutti i compiti ministeriali erano riservati al sacerdote. La Chiesa, fino a pochi decenni fa, era composta di preti attivi e di laici pii ed obbedienti.

Bibl. - Lazzati G., Pensare politicamente, 2 voll., Ed. AVE, Roma, 1988. Midali M., Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, Ed. LAS, Roma, 1985. Régnier G., L'apostolato dei laici, Ed. Dehoniane, Bologna, 1987.

A. Floristán

Ministero.

Nella Chiesa esiste, fin dalle sue origini remote, un'importante varietà di servizi, funzioni e compiti che ricevono il nome generico di ministeri (dal latino: ministerium: servizio). Questi ministeri stanno alla base della strutturazione attuale della Chiesa e sono, senza dubbio alcuno, un dato fondamentale per questa strutturazione. In questo senso, già la prima lettera ai Tessalonicesi raccomanda: " Vi preghiamo, fratelli, di avere riguardo per quelli che faticano tra di voi, che vi fanno da guida nel Signore e vi ammoniscono; trattateli con molto rispetto e amore, a motivo del loro lavoro " (1 Ts 5,12-13). Inoltre, in vari passi delle sue lettere, san Paolo elenca i doni, le attività e le varie funzioni che esistono nella Chiesa (Rm 12, 6-8; 1 Cor 12,4-11.28-31; 14,6; Ef 4,11-12). Tra queste varie attività o mansioni, Paolo sottolinea tre ministeri o servizi: gli apostoli, i profeti e i dottori (l Cor 12,28; cf Ef 4,11). Però, vanno ricordati anche quelli che Paolo chiama suoi collaboratori (Rm 16,3; 1 Ts 3,2; 2 Cor 8,23) e in pratica i responsabili delle comunità locali che vengono nominati nel saluto delle sue lettere (1 Ts 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Fil 1,1; Fm 1), o nella conclusione (1 Cor 16,19-20; Rm 16,3 ss; Fil 4,21; Fm 23-24). Questi collaboratori sono chiamati con titoli generici di synergoùntes (cooperatori) e kopiòntes (quelli che condividono la cura della comunità (1 Ts 5,12; 1 Cor 16,16). Infine, all'interno del corpus paulinum, è importante la testimonianza della lettera agli Efesini dove vengono elencati, assieme agli apostoli, profeti e dottori, anche gli evangelisti e i pastori (Ef 4,11). Il libro degli Atti degli Apostoli parla, invece, del compito speciale degli Apostoli, i " Dodici " (At 1,26; 2,14.37; 6, 2.6), del ministero dei " Sette " nella comunità di lingua greca (At 6, 1-ó), dell'attività

dei profeti (At 11,27-28; 13,1; 15,22.27.32) e degli Anziani (At 14,23; 20,17-38). Anche la prima lettera di Pietro parla degli Anziani (1 Pt 5,1-4). Soprattutto nelle lettere pastorali non appare una distinzione chiara tra anziani (o presbiteri) e vescovi (cf Tt l. 5-7). D'altra parte, il compito dei presbiteri appare intimamente legato all'insegnamento (Tt 1,5-9; 1 Tm 1,12; 4,13; 5,17; 2 Tm 4,5; ecc.).

Però, riguardo a questi dati, bisogna fare tre osservazioni fondamentali:

1) L'esistenza di funzioni di leadership nelle comunità cristiane primitive non va interpretata come un fatto più o meno secondario nella vita di quelle comunità. Meno ancora si deve intendere come il risultato di una decisione presa dai primi cristiani. L'apostolo Paolo afferma che i ministeri sono doni (karìsmata) elargiti da Dio per la crescita della Chiesa (1 Cor 12,4.31). Non solo, ma è stato Dio che " li ha posti nella Chiesa " per esercitare questi ministeri (1 Cor 12,28). In ultima analisi, è stato " Cristo che ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti " (Ef 4,11).

2) È fuori dubbio che il NT riconosce una grande diversità di ministeri nella vita e nel funzionamento delle comunità cristiane. Questa diversità è una ricchezza per la vita della Chiesa. Perciò si deve ritenere che è stato un impoverimento il fatto che i ministeri, a partire dai secoli II e III, siano stati ridotti alla triade di: vescovi, presbiteri e diaconi.

3) Nelle comunità del NT, si nota anche una grande creatività, cioè, le comunità si sentivano libere di produrre, sotto l'azione e l'impulso dello Spirito, i ministeri che nei casi singoli ritenevano necessari o convenienti, come si presentavano le necessità. È stato detto giustamente che i ministeri che pullulavano nella Chiesa antica, comprendendo anche quelli che assunsero la successione degli apostoli, appaiono in larga misura come creazioni funzionali realizzate sotto la pressione degli eventi e al soffio dello Spirito Santo.

Ad ogni modo, è della massima importanza comprendere che la realtà prima e più fondamentale nella Chiesa non è il ministero, ma la comunità. Si vuol dire questo: che il senso e la ragion d'essere del ministero consiste appunto nell'essere un servizio nella comunità e per la comunità dei credenti. Per questo, gli scritti del NT, ad eccezione delle lettere pastorali, sono indirizzati tutti alle comunità, non ai loro ministri. In ultima analisi, si tratta di comprendere che la Chiesa è, prima di tutto e soprattutto, il nuovo Popolo di Dio,la comunità dei salvati, come ha detto esplicitamente il Concilio Vaticano II (LG 9), la comunità sacerdotale (LG 10-11), all'interno della

quale lo Spirito di Dio suscita carismi e ministeri (LG 12). In questo modo, la gerarchia ed il ministero vanno intesi all'interno del dato previo e fondamentale della comunità (LG 18 ss). Però, d'altra parte, quando parliamo della comunità cristiana, è fondamentale tenere sempre presente che si tratta di una comunità " strutturata ", cioè, di una comunità in cui, per il suo servizio, esiste un ministero ufficialmente stabilito, in armonia con quanto viene significato dalla successione apostolica e dalla apostolicità della Chiesa.

I tre compiti specifici del ministero ordinato sono: l'annuncio della Parola di Dio, la presidenza nelle celebrazioni sacramentali, il governo o guida pastorale della comunità (LG 25-27; CD 12-16; PO 4-6). Però, questo non vuol dire che i fedeli, in nessun caso, non possano spiegare il vangelo, o esercitare funzioni organizzative. Oltre ai ministeri ordinati, ci devono sempre essere nella Chiesa altri ministeri, non ordinati, che cooperino all'edificazione comune del Corpo di Cristo. Di più: tutti i fedeli devono essere attivi e responsabili nel funzionamento e nell'organizzazione della Chiesa.

Bibl. - Bianchini S., Il sacerdozio cristiano, Ed. Marietti, Torino, 1973. Congar Y., Ministeri e comunione ecclesiale, Ed. Dehoniane, Bologna, 1973. Delorme J. (a cura di), Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento, Ed. Paoline, Roma, 1977. Dianich S., " Ministero ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 902-931. Favale A. - Gozzelino G., Il ministero presbiterale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1972. González M., Quali ministeri per quale Chiesa. L'esperienza dell'America Latina, Ed. Borla, Bologna, 1977. Vanhoye A., Cristo è il nostro sacerdote, Ed. Marietti, Torino, 1970.

J.M. Castillo

Minoranza.

Il termine minoranza ha due significati principali:

1. Minoranza parlamentare: è il complesso di deputati e senatori che appartengono a partiti politici che non hanno ottenuto la maggioranza sufficiente per governare, per cui, mentre dura la legislatura, esercitano una funzione di critica e di controllo sui partiti che sono al governo.

2. Minoranza etnica: è un gruppo di persone che, per la loro razza, religione, lingua, cultura, ecc., si distingue dagli altri membri della società ed occupano una posizione subordinata di fronte a loro. Questa subordinazione può essere sancita giuridicamente (apartheid), o, semplicemente, esistere di fatto. Sebbene la parola " minoranza " faccia pensare ad un collettivo esiguo, e per lo più è così, non mancano casi in cui la " minoranza " è predominante dal punto di vista numerico. " Minoranza " non si oppone, pertanto, a " maggioranza ", ma a: " gruppo dominante ". Ci furono esempi di " minoranze " in Spagna, durante il Medioevo: gli Ebrei e i Mori. Oggi, ci sono gli zingari. Negli Stati Uniti, i Negri e gli Ispani… In America Latina, gli Indios… Riguardo ai gruppi dominanti, il loro atteggiamento verso le minoranze può andare dallo sterminio (genocidio) e l'espulsione, fino alla protezione legale. Anche nelle minoranze, esistono aspirazioni molto diverse. Per esempio:

a) l'assimilazione con la maggioranza, rinunciando alla loro specificità culturale;

b) il pluralismo, che conserva le sue differenze culturali, ma elimina la subordinazione;

c) la secessione dalla società in cui si trovano subordinate e l'acquisto dell'autonomia politica;

d) l'inversione della situazione: diventare a loro volta il gruppo dominante.

Bibl. - Giannini A., " Minoranze nazionali ", in: Enciclopedia Filosofica, IV, Ed. Sansoni, Firenze, 1967 , coll. 652-653. Messineo A., " Minoranze nazionali ", in: Enciclopedia Cattolica, VIII, Città del Vaticano, 1950, coll. 1046-1050. Pie L., " Minoranza ", in: Enciclopedia Italiana, XXIII, Treccani, pp. 404-405. Secco L. ed altri, Pedagogia interculturale. Problemi e concetti, Ed. La Scuola, Brescia, 1992.

L. Gonzaléz-Carvajal

Miracolo.

L'atteggiamento dei cristiani di fronte ai miracoli si muove di solito tra due estremismi difficilmente conciliabili: da una parte, ci sono quei credenti che subordinano la fede ad un " segno del cielo ", cioè, ad un fatto prodigioso e spettacolare che si imponga con la forza del sensazionale e del vistoso; dall'altra, ci sono quelli che, da posizioni decisamente razionaliste, escludono,

paradossalmente, dall'ambito della fede tutto quello che supera i limiti della comprensione razionale. Gli estremismi sono, per esprimerli in sintesi, il miracolismo ed il razionalismo.

Questo si riflette nella vita dei credenti, nella predicazione, nella catechesi, nell'azione pastorale e perfino nella teologia favorendo atteggiamenti confinanti alle volte col magico, o, all'opposto, impostazioni demistificatrici, senza che risulti facile collocare i miracoli nei giusti termini.

Secondo i racconti evangelici, i miracoli occupano un posto distinto qualitativamente e quantitativamente nella vita e nella prassi di Gesù. Una cristologia che trascurasse questo aspetto farebbe un'amputazione enorme. Però, non si può da ciò concludere che l'attività di Gesù si sia limitata ad essere soltanto taumaturgica. Non si può neanche affermare che la fede abbia nei miracoli il suo " principio e fondamento ". Gesù rifiuta di concedere il " segno dal cielo " che gli chiedono alcuni scribi e farisei, perché questa sete di prodigi denota la cattiva volontà di credere. Non solo: quelli che gli hanno chiesto questo segno sono da lui chiamati: " generazione perversa e adultera " (Mt 12,39). Gesù teme che i segni straordinari, invece di portare ad un rapporto gratuito con lui e alla sua sequela, conducano invece ad un rapporto interessato: " Voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei piani e vi siete saziati " (Gv 6,26). La strada più sicura che porta alla fede non sono i prodigi, ma l'incontro con Gesù.

I racconti di miracoli neotestamentari non sono descrizioni elaborate da testimoni oculari, ma, come fa notare giustamente Metz, sono testimonianze ordinate kerigmaticamente ed elaborate teologicamente. Non sono semplici eventi costatabili in maniera naturale e neutrale, ma sono segni che, per la loro stessa natura,influiscono sull'esistenza umana nel suo orientamento verso un futuro salvifico.

I miracoli non costituiscono una dimostrazione arbitraria dell'onnipotenza di Dio; non si riferiscono al suo intervento trascendente: sono segni che l'intera realtà umana è inserita nell'economia storica di Dio; sono segni della presenza anticipata della salvezza escatologica. Il luogo originario della possibile esperienza dei miracoli non è l'osservazione metodica delle leggi della natura, come avviene nelle scienze naturali: è la storia della promessa, dell'incontro con Dio sempre più grande. Egli è capace di sorprenderci e di superare i nostri determinismi naturali con la sovrabbondanza del suo amore.

L'apologetica classica trascurava il carattere di segno che i miracoli hanno nei vangeli, e si fissava unicamente sul loro carattere prodigioso: " praeter

ordinem totìus naturae creatae " (oltre l'ordine di tutta la natura creata), secondo la definizione formulata da san Tommaso d'Aquino e ripetuta in tutti i manuali di teologia. Conviene tenere presente, a questo riguardo, che le espressioni più frequenti dei vangeli per designare le opere di Gesù sono: dynamis (l'atto di potere), èrgon (l'opera) e semèion (il segno). Nessuno di questi termini si riferisce all'aspetto vistoso e sorprendente dell'agire di Gesù. In Giovanni, più che nei Sinottici, viene accentuato il carattere di segno del miracolo che gli dà un significato fondamentale: la venuta del Regno, l'anticipazione dei nuovi cieli e della nuova terra. I miracoli di Gesù che vengono narrati " non intendono essere altro che presentazioni simboliche, corporee e tipiche della salvezza annunciata da Gesù " (J. Blank).

I miracoli di Gesù sono anche messi in stretto rapporto con le promesse messianiche, come si può vedere nella risposta data (Gesù agli inviati di Giovanni Battista (Lc 7,18-23) e nella sinagoga di Nazaret (Lc 4, 18-19). In entrambi i casi, vengono citati testi escatologici di Isaia.

Una corretta comprensione dei miracoli di Gesù obbliga a superare i metodi di verifica delle scienze naturali: non è questo il piano in cui deve svolgersi la riflessione teologica. Bisogna dare la precedenza alla dimensione simbolica e prassica, che è quella che appare in tutta la sua nitidezza nelle varie tradizioni evangeliche. Così, apparirà il suo genuino senso liberatore.

Bibl. - Boublik V., Incontro con Dio, Roma, 1968. Lambiasi F., L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia, Bologna, 1976. Locatelli A., Dio e il miracolo, Venegono Inf., 1963. Latourelle R., " Miracolo ", in: Dizionario di Teologia fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990 pp. 748-771. Léon-Dufour X. (ed.), I miracoli di Gesù, Brescia, 1980. Mussner F., I miracoli di Gesù, Brescia, 1969. Weiser A., I miracoli di Gesù, Bologna, 1980.

J.J. Tamayo

Missione della Chiesa.

La missione della Chiesa costituisce la sua stessa identità e si stabilisce in maniera parallela alla sua presa di coscienza ecclesiale. Nello stesso modo con cui Gesù si vede in funzione del Regno di Dio e la sua identità personale si inserisce all'interno della sua missione salvifica, così avviene anche con la Chiesa: essa prende progressivamente coscienza delle sue differenze nei

riguardi di Israele e del suo imperativo missionario: il passaggio ai pagani e la rottura con l'ebraismo costituiscono un momento decisivo ecclesiale e missionario. I cristiani vedono in questa rottura una dinamica che si inserisce in quella di Gesù e che li distingue essenzialmente da Israele. Possiamo parlare della ecclesiogenesi come di un'espansione missionaria. La Chiesa si apre pienamente ai popoli pagani senza negare la sua missione tra gli Ebrei. Si pone fine così alla prima fase del cristianesimo in quanto sètta giudaica e nasce un'entità religiosa chiaramente differenziata.

La seconda fase dell'espansione ecclesiale e missionaria è quella della società greco-romana. Sorge la Chiesa cattolica come sintesi della storia biblica e del lògos greco. La missione è vissuta come inculturazione mentre sorgono comunità occidentali ed orientali nell'impero. La Chiesa ritiene di essere il " terzo popolo " di Ebrei e di pagani; la missione è l'evangelizzazione della società e l'integrazione nel dialogo fede- cultura. La missione è inerente alla strutturazione interna. Vengono assimilati molti elementi socio-culturali che si incorporano alla fede.

Questo schema continua nel Medioevo di fronte all'invasione dei Barbari, combinando l'inculturazione e la cristianizzazione in una missione che non cessa di essere evangelizzatrice e civilizzatrice. La Chiesa, nella sua duplice versione latina (occidentale) e bizantina (orientale), comprende le missioni nell'Oriente dell'Europa, nell'Asia Minore e poi nelle nuove terre americane e negli altri continenti, unendo la cristianizzazione con l'incorporazione culturale. Possiamo parlare di colonizzazione ecclesiastica: non si tratta di impiantare il cristianesimo in popoli diversi per far sorgere altre Chiese e potenziare nuove forme di cristianesimo, ma si vogliono soltanto incorporare i nuovi popoli alla propria Chiesa. Non si trasmette il messaggio cristiano affinché ogni popolo lo accolga e ne venga inculturato, ma si impone una liturgia, una disciplina e un modello ecclesiale già esistenti con elementi della cultura colonizzatrice (spesso con la lingua, il diritto e la gerarchia dei colonizzatori). L'unico tentativo moderno di rompere questo schema è stato il conflitto dei riti malabarici, in cui sì cerco di creare un rito cinese e indù autoctoni all'interno dell'unica chiesa cattolica. Questo tentativo fu soffocato da Roma. Sorse così una Chiesa cattolica , cioè, universale per la sua espansione mondiale (sfruttando l'egemonia dei popoli europei), ma che propose il modello occidentale (un modello particolare) come universale.

Una terza fase è quella che ha avuto inizio con il Concilio Vaticano II. Da una parte, si prende coscienza del fatto che le vecchie cristianità europee sono

diventate paesi di missione. Si passa così da un cristianesimo tradizionale e da una pastorale di conservazione ad una ristrutturazione missionaria della Chiesa. Si abbandona la teologia del " potere di missione ", propria dell'epoca pre-conciliare, che pone il centro della missione nella gerarchia ed incorpora il laicato subordinato all'apostolato gerarchico (Azione Cattolica). Si sottolinea, invece, la vocazione di tutti fondata sulla consacrazione battesimale (AG 1). La Chiesa si libera a poco a poco dalle teorie riguardanti la potestà diretta e indiretta del Papa nell'ordine temporale e prende le distanze dal modello di cristianità e di stato confessionale.

Sorge così un nuovo progetto evangelizzatore con la partecipazione del clero e del laicato, e con una dinamica di solidarietà coi poveri e di lotta contro l'ingiustizia. La missione è vista come liberazione integrale e promozione dell'uomo, difesa dei diritti umani, e testimonianza evangelica. È una missione meno impositiva e più dialogica, meno spiritualista e più incarnata, meno proselitista e più testimoniante. Però, sussiste anche uno schema missionario più tradizionale e più dogmatico, che preferisce al dialogo la condanna del mondo, che accentua gli aspetti negativi e le calamità invece di aprirsi ai lati positivi della cultura. Questi tali vedono nella cristi attuale una sconfitta del cristianesimo anziché una possibilità storica di evangelizzazione. Essi contrappongono una cultura della credenza a quella della non credenza con un invito alla disciplina e alla omogeneità come nell'epoca pre-conciliare. I due modelli sussistono nel post-concilio, e l'opzione per uno di essi sarà determinante per il futuro.

Nello stesso tempo, si apre una terza fase missionaria: le Chiese della periferia sorgono con grande vitalità e cercano un cristianesimo non europeo, nuove forme di inculturazione non occidentali e un processo pedagogico che permetta loro a poco a poco di fare le proprie esperienze culturali ed evangelizzatrici. Il cristianesimo latino-americano ha già cominciato a far sentire la sua personalità; la Chiesa d'Africa sogna un concilio pan-africano; in Asia, si ripropongono i vecchi problemi affrontati nei riti malabarici. Appare un nuovo modello di Chiesa cattolica più pluralista, in cui l'Europa viene ad essere una regione del cristianesimo, ma non necessariamente il suo centro o il suo unico modello. Si rende possibile una cattolicità realmente universale con diverse liturgie, discipline, teologie e canoni che rispondano alla pluralità dei popoli che la compongono.

Bibl. - Aa.Vv., Missiologia oggi, Roma, 1985. Dianich S., Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1985.

Gallo L., Una Chiesa al servizio degli uomini. Contributi per una ecclesiologia nella linea conciliare, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1982.

J.A. Estrada

Missione del cristiano.

Il termine missione proviene dalla parola latina missio, o dal verbo mittere, che significa: mandare. Ora, questo verbo comprende due cose: l'atto di inviare e il contenuto dell'invio, o, se si preferisce, il rapporto tra colui che invia e l'inviato. Questi due aspetti vanno inclusi anche nel concetto di missione. La missione è, dunque, un invio; il missionario è un inviato o apostolo (dal verbo greco: apostèllo; inviare). L'apostolato è invio, missione, delega o ambasciata.

L'apostolo è un missionario scelto da Dio per la salvezza degli uomini. In quanto inviato, ciò comporta due relazioni: con colui che che lo manda e con colui per il quale esercita il suo invio. È inviato da qualcuno e per qualcuno; è un mediatore attivo. Nella missione cristiana, Dio è l'unico capace di inviare, poiché è il Creatore nell'ordine naturale e il datore della grazia in quello soprannaturale. " Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stata data dal cielo " (Gv 3,27).

C'è una prima missione all'interno della Trinità. Il Padre, in quanto tale, non è mai chiamato inviato dalla Bibbia, mentre il Figlio e lo Spirito ricevono questa denominazione. Il Figlio è inviato dal Padre; lo Spirito Santo è inviato dal Padre e dal Figlio. L'aspetto missionario della Chiesa, ci dice il Concilio Vaticano II, proviene dal fatto che " è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il Piano di Dio Padre, deriva la propria origine " (AG 2). Così, essa raggiunge il suo obiettivo rispetto a tutti gli uomini molti dei quali sono ancora pagani, e rispetto a tutti quelli che, apparentemente, sono cristiani, ma vivono in realtà un nuovo paganesimo. La missione, di fatto, è diretta specialmente a " gruppi e popoli " che " solo gradatamente essa può raggiungere " (AG 6). D'altra parte, essendo la Chiesa " per sua natura missionaria " (AG 2), incombe a tutti i suoi membri questo dovere.

Il concetto di missione, come è inteso oggi, ha fatto la sua nuova apparizione verso il 1544, per opera di sant'Ignazio di Loyola e di Diego Laínez che l'intesero come sinonimo di cristianizzazione dei pagani nelle

terre appena scoperte. A partire dal 1513, con la dominazione spagnola del Nuovo Mondo, il compito delle crociate fu sostituito da quello della missione, sia pure unito in modo eccessivo con l'ideologia della conquista. Sorgono le missioni moderne sotto la protezione diretta dei re di Portogallo e di Spagna, o " patronato regio ", derivato dalla " concessione del diritto di conquista " (1452). La fondazione della Congregazione De propaganda fide da parte di Gregorio XV nel 1622 aveva l'intento di neutralizzare gli effetti negativi di una missione strettamente collegata con la dominazione. La missione cominciò ad essere intesa come " propagazione della fede ", mediante la predicazione del vangelo a tutti i popoli ed in tutte le circostanze storiche, affinché la Chiesa potesse penetrare in tutti gli ambienti dell'umanità. Questa Congregazione, dietro l'impulso dei Papi a partire da Gregorio XVI nel 1831, assunse la direzione missionaria in tutta la cristianità. Fu condannata la schiavitù (1839), fu promossa la creazione del clero indigeno; fu favorito l'impianto di Chiese locali. Comunque, le missioni hanno seguito un cammino parallelo alle colonizzazioni europee alla romanizzazione del cattolicesimo importato nei paesi di oltremare.

Un rinnovato concetto di missione si è sviluppato tra le due ultime guerre mondiali. Questa fu l'età d'oro della missiologia. Le missioni, al plurale, erano sinonimo di apostolato in terre lontane o di lavoro di quanti s'imbarcavano per consacrare la loro vita all'apostolato in paesi di oltremare, chiamati appunto " terre di missione ". Nei paesi di cristianità, si pensava che non fosse necessaria la missione, ma che fosse sufficiente una pastorale sacramentale. Varie encicliche missionarie aiutarono a giustificare questo compito decisivo della Chiesa. Però, al termine della seconda guerra mondiale, appaiono nelle grandi città e perfino in estese zone rurali, ambienti non evangelizzati. Già prima del Concilio, si scopre la necessità della missione in paesi di cristianità. È questo il passaggio da una Chiesa " con missioni " ad una Chiesa " in stato di missione ". Questa costatazione provocò una revisione della teologia missionaria e dell'azione pastorale della Chiesa.

La nuova rotta missionaria prese corpo con il Vaticano II. La missione, prima del Concilio, rimaneva relegata in un secondo piano nella pastorale di cristianità. Perfino le missioni erano attività apostoliche secondarie riservate a specialisti. Il Vaticano II, invece, affermò il carattere essenziale della missione in " terre lontane ", ma contemporaneamente giunse a fare della missione il centro della Chiesa. La concezione missionaria della Chiesa fu

una preoccupazione fondamentale del Concilio. Questa appare in quasi tutti i documenti conciliari. Naturalmente, il decreto Ad Gentes costituisce il testo capitale della Chiesa come missione e della missione della Chiesa. Tuttavia, il linguaggio missionario non è del tutto chiaro nel Concilio. Di solito, la parola missione, al singolare, equivale alla missione della Chiesa, mentre l'espressione missioni, al plurale, è sinonimo di " attività missionaria " o evangelizzazione tra i non cristiani.

Bibl. - Masson J., Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, Torino, 1966. Giovanni Paolo II, Enciclica " La missione del Redentore ", 7.12.1990. Rahner K., Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa, in: Nuovi Saggi, 4, Ed. Paoline, Roma, 1973, pp. 619-642. Wolanin A., Teologia della missione, Ed. Piemme, Casale M., 1989.

A. Floristán

Missioni estere.

La parola missioni, al plurale, corrisponde all'evangelizzazione o pastorale missionaria che si svolge nel periodo che va dalla fine del secolo XV o inizio del secolo XVI (scoperta del Nuovo Mondo) fino alla seconda guerra mondiale.

Le missioni erano intese come un apostolato speciale compiuto dai missionari nei cosiddetti paesi di missione, fuori d'Europa, specialmente in Africa e in Asia. Non c'erano missionari nei paesi di cristianità: in essi, si pregava e si raccoglievano soldi per le missioni. Le missioni richiamavano paesi esotici, religioni pagane, costumi primitivi, povertà ancestrale, pericoli e rischi a non finire. I missionari godevano di un prestigio quasi magico per la loro generosità, il loro coraggio ed il loro zelo apostolico.

L'inizio delle missioni moderne va collocato nel 1622, quando Gregorio XV fondò la Congregazione per la propagazione della fede, che oggi si chiama Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli. L'espansione delle missioni avvenne principalmente nel secolo XIX, quando si aprirono alle influenze straniere i paesi dell'Estremo Oriente e fu conquistata l'intera Africa. Tra il 1870 ed il 1914, la colonizzazione imperialista europea raggiunse il suo vertice. Il cristianesimo fu impiantato nei paesi missionari sotto il rigido controllo del Vaticano, mentre contemporaneamente si estendeva la civiltà europea sotto gli impulsi di una conquista sensibilmente

violenta. La Chiesa fu un'istanza super-nazionale affinché l'azione missionaria non soccombesse agli interessi commerciali e strategici. In questo modo, le missioni estere dipesero totalmente dalla Santa Sede.

Le missioni furono create sotto il segno del sistema di conquista e perfino con la protezione di sovrani, come a w enne per il Portogallo e la Spagna. Le missioni godevano dell'appoggio del potere politico ed economico dei conquistatori. Era una Chiesa coloniale.

In secondo luogo, le missioni si svilupparono tra popolazioni semplici e povere. Il missionario occidentale, straniero al paese missionario, si imponeva per i suoi valori culturali e religiosi eminenti. Meno influenzate rimanevano le città e le " élites ". Era una Chiesa rurale.

Gli indigeni, in terzo luogo, accettavano passivamente questi valori stranieri. Le missioni dipendevano fondamentalmente dall'Europa (più tardi, anche dagli Stati Uniti e dal Canada), con uno stampo occidentale, un rito latino, una teologia europea e un codice romano. Era una Chiesa importata.

Infine, le missioni, con tutte le loro opere (ospedali, scuole, ecc.) erano in mano a religiosi e religiose. L'incorporazione del clero diocesano, mediante gli " istituti di missioni " fu posteriore. Era una Chiesa clericale.

Appunto per tutti questi motivi che abbiamo ora enunciato, facendo la Chiesa parte della società occidentale, del suo potere e della sua cultura, è logico che la crisi del colonialismo contribuì alla crisi delle missioni. In pochi anni, si passò da una fantastica ambizione missionaria ad una situazione di insicurezza e di perplessità. Si parlò perfino di " de-missione ". Alla fine della seconda guerra mondiale, apparvero nelle grandi città e perfino in vaste zone rurali, ambienti non evangelizzati. È il passaggio da una Chiesa con missioni ad una Chiesa in stato di missione. Una nuova direzione missionaria fu presa dal Concilio Vaticano II. Al posto di missioni, si preferisce ora parlare di Chiese giovani; invece di usare la parola missione, dopo il Concilio, si parla di evangelizzazione.

Bibl. - Colzani G., La missionarietà della Chiesa, Ed. Dehoniane, Bologna, 1975. Dhavamony M. (ed.), Prospettive di missiologia oggi, PUG, Roma, 1982. Friedli R., " MissioneScienza della missione ", in: Enciclopedia teologica, Ed. Queriniana, Brescia, 1989, pp. 586-592.

C. Floristán

Missioni popolari.

Le missioni popolari, o parrocchiali, sorsero al tempo della Riforma, si svilupparono nei secoli XVII e XVIII ed influirono sulla cristianità europea del secolo XIX. Il loro fine consisteva nella " rinnovazione radicale e totale della vita religiosa e morale del popolo cattolico con la conversione dei peccatori, lo stimolo allo zelo nei tiepidi e nei trascurati e il consolidamento dei buoni cristiani " (Van Deleft). Tuttavia, questo tipo di missioni non conobbe grandi rinnovamenti né quanto a contenuto né quanto a metodo, fino alla metà del secolo XIX. Sebbene il popolo accorresse in massa, i risultati, alla fine del secolo scorso e agli inizi del secolo XX, non sembravano duraturi.

Dopo la seconda guerra mondiale, le missioni popolari rafforzavano solo le parrocchie di cristianità e si mostravano incapaci di evangelizzare zone e regioni scristianizzate. Prima del Concilio, si scopri nei paesi di cristianità la necessità della missione e si cercò di rivitalizzare l'efficacia delle missioni popolari che si tenevano nelle parrocchie ogni dieci anni, secondo le prescrizioni dell'antico Codice di Diritto Canonico (c. 1349). Il Nuovo Codice stabilisce: " I parroci in tempi determinati, secondo le disposizioni del Vescovo diocesano, organizzino quelle predicazioni, che denominano esercizi spirituali e sacre missioni, o altre forme adattate alle necessità " (CIC c. 770).

La teologia delle missioni al popolo si basava sul binomio salvezza-dannazione. Queste missioni erano necessarie per salvare i pagani infedeli e i peccatori traviati. Presentavano questi temi: peccato, inferno e morte nella prospettiva dell'individuo o dell'anima, di fronte all'aldi là o all'eternità, sotto la minaccia del giudizio finale.

Di fatto, queste missioni consistevano in una pastorale di conversione sacramentale. Non si trattava di suscitare la fede (questa era supposta in tutti con troppa facilità), ma di avvicinare alla Chiesa (alla confessione e alla comunione) tutte quelle persone che ne erano lontane. Alcuni missionari accentuavano la salvezza delle anime; altri si davano a svolgere le opere della Chiesa, necessarie per sentirsi apposto. In qualsiasi caso, si ricorreva a soavi pressioni sulla famiglia, sugli amici o sulle autorità. Questo genere di missioni dava risultati positivi nei bambini, negli adolescenti, nei malati e nelle donne, cioè, nelle persone più sensibili alle pressioni. Era efficace anche con quelli che erano dentro la Chiesa (praticamente con quelli che erano irregolari e che non si sentivano apposto in coscienza). Era, invece, inefficace

col mondo degli increduli. Più che missione, era una riproduzione, con un modello uniforme, omogeneo.

La trasformazione di questo tipo di missione nel nuovo modello postconciliare di evangelizzazione ha fatto sì che le attuali missioni parrocchiali hanno oggi ben poco a vedere con quelle del passato.

Bibl. - Gennaro A., " Le missioni interne ", in: Enciclopedia Cattolica, VIII, Città del Vaticano, 1950, coll. 1120-1121. Mazzoni P.A., Le missioni popolari nel pensiero di Sant'Alfonso Maria de' Liguori, Padova, 1961. T.G., " Missioni popolari ", in: Dizionario di teologia pastorale, 2, Ed. Paoline, Roma, 1962, pp. 1136-1139.

A. Floristán

Mistagogia.

La parola mistagogia, che nel contesto religioso significava iniziazione ai misteri, ebbe presso i cristiani un uso particolare: fu riferita specialmente al periodo post-battesimale e ai suoi riti. Il complesso di insegnamenti che aiutavano i neofiti a comprendere meglio la loro partecipazione alla vita divina mediante le realtà sacramentali fu chiamato catechesi mistagogica. Per estensione, mistagogia venne a significare anche il periodo di neofitato in cui si tenevano le catechesi post-battesimali.

Il tempo della mistagogia corrisponde generalmente ai cinquanta giorni che seguono la Pasqua ed ha come finalità di procurare che i nuovi battezzati giungano ad acquistare una comprensione più profonda e un'esperienza più viva della vita cristiana. Per questo, il Rituale dell'iniziazione cristiana degli adulti indica tre mezzi: la meditazione del vangelo, la partecipazione all'eucaristia e l'esercizio della carità (n. 37).

Il primo di questi mezzi aveva una grande importanza presso i primi cristiani. Era favorito dalla predicazione del vescovo, dalla catechesi mistagogica, una specie di commento spirituale circa i riti dell'iniziazione, con una particolare insistenza sulla tipologia biblica su cui questi commenti si appoggiavano, ed anche circa le esigenze di vita che derivavano dall'impegno battesimale. Ciò veniva sviluppato, generalmente, nelle messe delle domeniche di Pasqua.

Una finalità importante della mistagogia era anche quella di procurare ai nuovi battezzati " una integrazione più piena e più consapevole nella

comunità " (n. 235), invitandoli ad approfondire l'esperienza comunitaria, per conseguire alcuni rapporti più facili e più fruttuosi coi fedeli e recare ad essi una visione rinnovata delle cose e un nuovo stimolo (n. 39).

L'attualizzazione del neofitato o mistagogia riveste oggi forme varie. Ci incontriamo, pertanto, con esperienze che usano questo periodo come di un tempo di preparazione per la confermazione. Altre vogliono mettere in risalto il clima celebrativo e festoso… Il denominatore comune di tutte queste varie forme dovrebbe essere quello di stabilire la vita cristiana in un progresso continuo.

Bibl. - Daniélou J. - Du Charlat R., La catechesi nei primi secoli, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1969. Sacra Congregazione per i Sacramenti e il culto Divino, Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti (RICA), 1976. Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, , 556-584.

S. Movilla

Mistero.

Etimologicamente, è probabile che il termine mistero derivi dal greco mýein (chiudere la bocca). Mystèrion verrebbe a significare l'occulto, ciò di cui non si parla. Nella storia delle religioni, c'è tutta una lun ga tra diz ion e. Esso significava:

1. Un rito religioso occulto, a cui potevano prendere parte solo gli iniziati (mýstes), e con esso, cercavano di raggiungere la salvezza. Così, per esempio, nei culti misterici greco-orientali e romani. In questo senso, la parola era usata di solito al plurale.

2. Con Platone, significò una dottrina occulta ed oscura.

3. Nella magìa, voleva dire una formula o un'azione magica.

4. Nella lingua della gnosi, indicava una rivelazione divina occulta.

5. Nella fenomenologia della religione, si tratta di una " realtà " verso cui è ordinato l'atto religioso in quanto tale. Appartiene all'essenza di tutto ciò che è strettamente religioso. E' qualcosa che trascende l'intelletto umano nella sua capacità, ma che si manifesta in modo oscuro e che attira, mentre ispira un rispetto riverenziale (" fascinans et tremendum ").

6. Nell'AT e nell'ebraismo, la parola si trova solo nei libri più tardivi, nella versione dei LXX, alle volte col significato di culto segreto (Sap 14,15-23); altre volte (Sap 6,22), la dottrina sull'origine della sapienza presenta

come rivelazione di misteri, cioè, di segreti divini. Questa parola non è mai riservata agli iniziati, come nei culti greco-orientali; queste cose sono invece bandite ai quattro venti, affinché la sapienza si diffonda tra gli uomini. Nel libro di Daniele, si dà il nome di misteri ai sogni coi quali Dio vuole manifestare a Nabucodonosor i suoi occulti disegni circa il futuro. L'apocalittica giudaica si presenta come la rivelazione di misteri che si riferiscono all'origine del cielo e della terra, ma soprattutto al futuro di Israele e alla fine del mondo. Enoc legge su tabelle celesti il mistero, i beni celesti che Dio ha preparato per gli spiriti di coloro che muoiono nella giustizia (Enoc 103,2 ss). Così, il termine riceve un netto senso escatologico che in Daniele era ancora poco chiaro.

7. Nel NT: nei Sinottici, il Regno di Dio è chiamato mistero (Mc 4, 11 e par.): è un segreto divino, rivelato a un " piccolo gregge " di fedeli (Lc 12,32), mentre agli altri, è presentato in parabole, cioè, in immagini.

In san Paolo, mistero significa soprattutto un disegno divino che può essere conosciuto solo mediante la rivelazione. L'oggetto principale del mistero è l'economia divina di salvezza, che si è realizzata con la morte di Cristo in croce e con la sua risurrezione.

Certi elementi del cristianesimo hanno una qualche rassomiglianza formale con le religioni misteriche pagane (l'iniziazione, l'anàmnesi, il pasto sacro, la salvezza dei singoli). Tuttavia, il sottosuolo storico dei riti cristiani (battesimo, eucaristia) si trovai nell'AT e nell'ebraismo del tempo di Gesù, che non conosceva affatto questo tipo di iniziazione misterica.

Nei culti misterici (Eleusi, Attis, Cibele, Dionisio, Iside, Mitra), veniva commemorato (anàmnesi), rappresentato e realizzato il destino mitico del dio. Con la partecipazione ai riti, l'iniziato partecipava personalmente alla salvezza (illuminazione, vita) che questo dio gli offriva. Però, le differenze con la concezione cristiana del mistero sono profonde. Il termine, generalmente al plurale, significa nelle religioni greco-orientalili riti sacri rivelati solo agli iniziati. Non significa, come invece in san Paolo, il disegno di Dio conosciuto per rivelazione. Questo senso appare solo nella letteratura mistico-ermetica, che acquistò la sua redazione attuale non prima del secolo III per cui, come risulta chiaro è più tardiva da san Paolo. Però, l'apostolo conosceva le religioni misteriche da cui prese poche espressioni. Del resto, in nessun culto misterico si parla di una vera risurrezione di un dio morto. La morte della divinità non è mai presentata come un sacrificio volontario. La

salvezza spirituale offerta agli iniziati non è una redenzione del peccato, e rare volte esige una trasformazione morale degli uomini.

Oggi, si ammette di avere esagerato nel trovare analogie tra le aspirazioni delle religioni misteriche ed il messaggio cristiano di salvezza. Ci si era basati sull'occasionale comparsa dell'idea di una " rinascita " e su altri termini simili.

La fenomenologia dell'atto religioso ha messo in risalto il concetto di mistero in quanto collegato con una dimensione originaria dell'uomo. Come tutte le dimensioni profonde della persona, non può essere percepita direttamente dal soggetto (Come sarebbe possibile vedere il Grande Veggente?, si chiedevano le Upanishads). Solo attraverso i sentimenti, gli atti o le idee che genera, abbiamo un accesso indiretto a questa dimensione. L'uomo, infatti, non si esaurisce nella conoscenza e nella manipolazione degli oggetti del mondo, e neanche nelle domande che esso pone. La prima piega di questa dimensione originaria si manifesta nel fatto che l'uomo si esperimenta e vive a se stesso come qualcuno che sta alla luce e alla presenza di un al di là di se stesso e del mondo, che può essere identificato come il mistero.

Il fatto di non distinguere tra gli atti, il vissuto e le idee a cui dà origine questa dimensione, le sue mediazioni, dimensione stessa e la sua origine, ha portato le psicologie riduttive del religioso a spiegare la religione e l'idea di Dio come il risultato dell'ignoranza dell'uomo in rapporto con le realtà che lo superano, come il risultato del suo timore di fronte all'ignoto, della sua angoscia di fronte alla morte. È certo che il timore dinanzi alla morte e al futuro imprevedibile intervengono nella costituzione dei simboli, dei miti e delle idee riguardanti la divinità. Però, il punto caratteristico della condizione umana non è questo timore di fronte alla morte, ma il modo di affrontarla come frontiera e il modo di vivere la morte ingiusta che la trasforma in problema e in scandalo. L'esperienza religiosa profonda, l'indizio del mistero, si manifesta come un'attività creativa, capace di configurare le varie culture, tanto nelle loro rappresentazioni non teiste, come in quelle teiste, in una molteplicità sbalorditiva, come viene attestato dalla storia delle religioni.

Bibl. - Allievi L., I misteri pagani e i sacramenti cristiani, in: Aa.Vv., Problemi ed orientamenti di teologia dogmatica, 2, Ed. Marzorati, Milano, 1957, pp. 751-774. Caviglia G., Le ragioni della speranza cristiana, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1981, pp. 113-132. Cerfaux L., Cristo nella teologia di san Paolo, Ed. AVE, Roma, 1969. Eliade M., Trattato di storia

delle religioni, Torino, 1966. Otto R., Il sacro, Milano, . Penna R., " Mistero ", in: Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 984-993. Rahner H., Miti greci nell'interpretazione cristiana, Ed. Il Mulino, Bologna, 1971.

J. Martinez Cortés

Mistica.

La parola mistica ha un certo rapporto con " mistero ", e forse per questo continua a richiamare l'attenzione e ad eccitare la curiosità. D'altra parte, la mistica ha una tradizione molto ricca ed esercita una attrattiva che oggi è molte volte discutibile, ma sempre interessante.

In un modo o nell'altro, la mistica è conosciuta anche per il suo riferimento all'ascetica, che descrive il cammino spirituale nella fase in cui apparentemente predomina l'azione dell'uomo sull'azione di Dio. Abbiamo detto: apparentemente, perché, per il cristiano, è fuori discussione il primato di Dio in qualsiasi tempo e luogo. Ciò nonostante, questa azione di Dio non è così forte né così evidente come principio delle decisioni vitali della persona. L'ascetica parla della azione della persona.

La mistica, invece, descrive quella fase del cammino spirituale in cui Dio si rende più palese all'uomo. Il primato di Dio sull'iniziativa dell'uomo raggiunge vette molto elevate, e l'uomo si sente molto più recettivo che attivo. Si parla perfino pacificamente di passività invece di parlare di recettività (ci sono notti attive e notti passive, nel linguaggio di san Giovanni della Croce). Il linguaggio della passività non sembra a molti adatto, a causa del quietismo a cui fa pensare (sebbene non esista nella vera mistica). Inoltre, questa azione nell'uomo riesce ad essere percepita con più o meno intensità. L'importanza che si dà a questa percezione dell'azione di Dio non è identica in tutti.

Santa Teresa d'Avila perla della natura dell'ascetica e della mistica attribuendo alla prima quelli che chiama " contenti spirituali " e alla seconda, i " gusti di Dio ". Conviene approfondire la descrizione di questa Santa, perché aiuta a chiarire alcuni concetti che sono stati alterati da discussioni scolastiche oggi poco attraenti. " Supponiamo, per meglio intenderci, di vedere due fontane i cui bacini si vanno riempiendo di acqua. Ignorante e di poco ingegno come sono, non trovo nulla di più adatto per meglio spiegare

certe cose di spirito… Dunque, questi due bacini si riempiono d'acqua, ma in modo diverso. In uno, l'acqua viene da lontano per via di acquedotti e di artificio, mentre l'altro, essendo costruito nella stessa sorgente, si riempie senza rumore… senza bisogno di condutture o d'artificio " (Quarte Mansioni, c. II, 2 e 3). L'immagine è suggestiva e dà un'idea abbastanza chiara della differenza tra ascetica e mistica. Dalla differenza, possiamo intravvedere la loro natura.

Il fatto che sia molto difficile misurare lo spirito , oltre all'esperienza provata dai mistici nella loro persona 98 esternamente, diremmo: nei loro corpi 98 di certi fenomeni straordinari (locuzioni, visioni, estasi, stimmate, levitazioni…) ha portato in molte epoche della spiritualità ed in vari ambienti, non solo popolari, a considerare questi fenomeni come la manifestazione che chi li sperimentava stava percorrendo la tappa mistica nella propria vita.

D'altra parte, però, la storia meglio conosciuta, e gli studi moderni, attestano che certe forme di vita e certe situazioni producono fenomeni uguali o simili a quelli che si manifestano nella vita mistica. Digiuni, veglie, preghiere, posizioni, droghe… possono causare fenomeni non comuni.

Di fronte a queste costatazioni, è logico che gli studiosi, e i curiosi, s'interroghino sul rapporto tra mistica e fenomeni mistici.

Un certo rapporto tra esperienza religiosa mistica e ripercussioni organiche sembra abbastanza normale. In qualsiasi momento, può succedere qualcosa nella vita di una persona.

Bibl. - Bernard C., Teologia spirituale, Ed. Paoline, Roma, 1982. Gozzelino G., Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 33-89. Moioli G., " Mistica cristiana ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 985-1001. Secondin B. (ed.), Problemi e prospettive di spiritualità, Ed. Queriniana, Brescia, 1983. Truhlar V., L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale, Ed. Città Nuova, Roma, 1984.

A. Guerra

Mito.

Bisogna cominciare col dire che la parola mito si applica in vari modi. Questa pluralità di significati, che rende tanto difficile una definizione valida per tutti, è dovuta in gran parte alla diffusione del termine denso di valori. Così,

da un uso specializzato, si è passati ad un uso più ampio e più impreciso (per esempio: nella stampa o in dichiarazioni politiche). A quanto è favoloso, straordinario, incredibilmente prestigioso, può essere data l'etichetta di mito. Però, riveste anche la nota peggiorativa, nel senso di fittizio, cioè, non vero.

Perfino nella sua accezione più accademica e ristretta la definizione di mito è problematica. Può essere riassunta nella semantica della voce greca: la radice di mýthos significa: ricordarsi, considerare, riflettere. Nei primitivi testi greci, " mýthos " può significare il tenore esatto degli avvenimenti. Col tempo, questo vocabolo acquistò il significato di leggenda o narrazione popolare, in contrapposizione a lògos (Platone). Poi, significò opera poetica creatrice (Aristotele). Più tardi ancora, è stato usato nel senso di " mentire " (Luciano).

Attualmente, le definizioni sono forse tante quanti sono i punti di vista. Tra gli antropologi, sia funzionalisti (Malinowski, M. Eliade), che strutturalisti (Lévi-Strauss), si è pensato di trovare un'unica funzione significativa nei miti: o nel loro significato sociale (i miti spiegano l'ordine del mondo), o nel loro valore come strumento intellettuale per una mentalità arcaica. Questi tentativi sono stati fortemente chiarificatori, ma si continua a dire che non c'è un'unica definizione del mito: i miti differiscono enormemente nella loro morfologia e nella loro funzione sociale.

Ammesso questo, sembra tuttavia necessario giungere ad un nucleo semantico che permetta di distinguere quando si tratta di un tipo di mito e quando no. Per " mito ", si può intendere un racconto tradizionale che riferisce l'attività degna di memoria ed esemplare di alcuni personaggi straordinari, in un tempo prestigioso e lontano.

Qui, sembrano entrare tanto

1) la tesi secondo cui il mito non ha nulla a vedere con la religione. Questa tesi viene appoggiata dall'etimologia e dall'uso più antico del termine: i miti sarebbero racconti eziologici, che intendono spiegare avvenimenti ordinari nelle loro origini (c'è così un mito mesopotamico sul dolore dei molari); come anche

2) la tesi che sembra semplificatrice, secondo cui i miti sono sempre storie di dèi. Da ciò, si dedurrebbe che la mitologia è una parte della religione (De Vries); come anche

3) la tesi eclettica: ammettendo che molti ed importanti miti parlano di dèi, si riconosce che ci sono racconti mitici lontani dall'elemento religioso e

più connessi col " racconto popolare ". Potrebbe entrare in questo nucleo semantico anche

4) l'interpretazione psicanalitica del mito, che lo mette in relazione con certe strutture archetipo dell'inconscio (Jung).

Tra le moltissimi classificazioni dei miti, può essere significativa quella che poggia sul rapporto del mito con la storia, o con la natura. Riguardo alla storia, occupano un posto predominante i miti delle origini primordiali: la creazione, il paradiso, e, con minore frequenza, anche una condizione primitiva allo stato selvaggio. Avvenimenti catastrofici, del tempo primordiale: diluvi. Però, il pensiero storico dei popoli raggiunge il suo punto culminante nell'introdurre nel pensiero mitico l'idea del futuro, in particolare, quella della fine dei tempi (miti escatologici).

Riguardo alla natura, i miti personificano fenomeni come il fulmine, la pioggia, il vento, l'aurora. Sono serviti come base ad una teoria naturalista del mito che cerca di spiegare l'origine della religione insistendo sull'impressione molto forte che la violenza degli elementi naturali dovette produrre sulla fantasia dell'uomo primitivo.

Per quello che si riferisce alla valutazione del mito, autori prestigiosi dell'antichità li hanno ritenuti dei racconti allegorici che, sotto un travestimento poetico, nascondevano una perenne sapienza. Questa opinione, molto nota nel Medioevo, trovò nel Rinascimento una accettazione straordinaria. Alla luce del neoplatonismo, gli umanisti scoprirono nei miti molto più di idee morali: una dottrina religiosa e perfino un insegnamento cristiano. L'interpretazione simbolica permise loro, infatti, di decifrare, sotto le finzioni più varie, e quelle apparentemente meno edificanti, la parentela fondamentale di questa sapienza profana con quella della Scrittura.

La teologia moderna delle grandi confessioni cristiane ha provato, in vari modi, di adottare un atteggiamento positivo di fronte al mito. La tematica ha raggiunto il grande pubblico con la controversia suscitata da Bultmann (1941) col suo programma di demitologizzare il messaggio del vangelo, cioè, di interpretare nel suo significato reale le formule " mitologiche " di cui è rivestito. Secondo Bultmann, il mito è una forma di pensiero che cerca di esprimere il divino con un linguaggio umano. Questa espressione umana rimane necessariamente legata al tempo e inquadrata nell'immagine mitica del mondo che si aveva all'epoca del NT. Oggi, però, è incomprensibile per l'uomo contemporaneo, di modo che egli sente la tentazione di respingere anche il messaggio assieme all'elemento mitico. Il programma di Bultmann

presenta due versanti. Da una parte, egli vuole sottolineare gli aspetti inesatti delle immagini mitologiche, ritenute per vere. Dall'altra, egli vede anche che non è possibile respingere l'elemento mitologico del NT (che egli contrappone all'elemento storico in modo eccessivamente unilaterale), senza dover penetrare nella totalità del racconto per raggiungere il suo vero intento. La sua insistenza sull'aspetto concreto e soteriologico del cristianesimo mostra che egli ha colto l'aspetto funzionale di ogni mito: la sua attualità operante. Il mito riassume, in una breve narrazione, un intervento divino. Questo intervento rivive nuovamente nel mito. Risulta, dunque, che mito, rito o culto sono intimamente legati tra di loro.

All'interno di questa concezione, appartiene all'essenza propria del mito la convinzione che la narrazione mitica è, nel suo fondo, vera (pensiero simbolico) ossia, è il prodotto della riflessione genuina sulla realtà stessa delle cose e può " tradurre " l'intervento divino (linguaggio religioso). Questa verità del mito può essere un principio astratto (Dio è misericordioso); può essere un fatto concreto perfino un evento storico può costituire un mito (Van der Leeuw). Superato il positivismo, sotto vari aspetti, viene abbozzata oggi una riabilitazione del mito. La sua " assurdità " non è più denunciata come uno scandalo logico: è sentita come una sfida lanciata per comprendere l' "altro " 98 una rottura di livello epistemologico 98 ed incorporarlo al sapere antropologico.

Bibl. - Aa.Vv., Capire Bultmann, Ed. Borla, Torino, 1971. Bergson H., Le due fonti della morale e della religione, Ed. Comunità, Milano, . Betori G., " Mito ", in: Nuovo dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 993-1012. Bultmann R., Credere e comprendere, Ed. Queriniana, Brescia, 1977. Cassirer E., Linguaggio e mito, Ed. Il Saggiatore, Milano, 1968. Dumezil G., Mito e epopea, Ed. Einaudi, Torino, 1982. Eliade M., Il mito dell'eterno ritorno, Ed. Rusconi, Milano, 1974.

J. Martínez Cortés

Modelli di pastorale.

Modello o paradigma nell'azione pastorale è un progetto operativo o piano concreto di azione, che mette in relazione in modo dinamico con tutti i compiti che intervengono nel processo della prassi. Naturalmente, siccome il modello è un'impostazione euristica o indagatrice, esso presuppone una

rappresentazione o una conoscenza con esigenze ermeneutiche. Però, il modello emerge dalla stessa prassi, quando si confrontano vari compiti e si mettono in rapporto tra di loro. Comunque, sebbene il progetto o modello venga dedotto, in un primo tempo, dalla realtà, esso viene modificato o ritoccato con una serie di conoscenze o interpretazioni, affinché a sua volta torni ad orientare la prassi. Il progetto è fondamentale nel rapporto dialettico che esiste tra la teoria e la prassi. Il termine paradigma significa: esempio, tipo o modello. Secondo T.S. Kuhn, il paradigma o modello operativo è " tutta una costellazione di convinzioni, valori, modi di comportamento, ecc., condivisi dai membri di una data comunità.

I differenti modelli dell'azione pastorale sorgono partendo da determinate interpretazioni bibliche, da concezioni teologiche, da posizioni politiche e da pedagogie di azione. Particolarmente stretto è il rapporto tra i modelli della Chiesa e quelli dell'azione pastorale, in quanto la pastorale è vista come edificazione della Chiesa nella società. I due fattori che influiscono sull'azione pastorale, cioè, la realtà sociale in cui agiscono i credenti, e la teologia come comprensione della fede, sono decisivi nel concepire i modelli pastorali.

A seconda dell'accento posto sul sacramento o sulla evangelizzazione, emergono i modelli di pastorale di cristianità o di pastorale missionaria. Secondo gli accordi che si identificano con lo Stato, o le opzioni per il popolo e per i poveri, si ha una pastorale di autorità o una pastorale popolare. In forza del rifiuto o dell'accettazione della lettera e dello spirito del Concilio Vaticano II, abbiamo una pastorale preconciliare conservatrice, di tipo restauratore, o una pastorale postconciliare progressista, di tipo riformatore.

In ultima analisi, alcuni modelli accentuano la gerarchia, il culto, la disciplina, il potere, l'ordine, ecc., mentre altri badano di più al popolo di Dio, alla parola evangelica, alla libertà, al servizio, alla giustizia, ecc. Con molte varianti, da un lato c'è la pastorale di cristianità o di neocristianità come pastorale di continuità, centrata nella parrocchia, con la prevalenza del fattore sacramentale e amministrativo, di carattere gerarchico ed autoritario, in sintonia con le classi borghesi e coi partiti politici conservatori, sensibile ad un popolo praticante, massificato, che ha in grande stima le pratiche religiose, la dottrina ortodossa, la morale tradizionale, la nostalgia per la sicurezza e per l'ordine. Dall'altro lato, c'è una pastorale rinnovata, con tante varianti, con gruppi comunitari e movimenti apostolici, sensibile ai problemi del popolo, in cerca di autenticità evangelica, con l'opzione per le classi umili, lontana dai

discorsi morali della gerarchia, vicina alle lotte liberatrici, militante in movimenti sociali e vicina alle opzioni politiche progressiste.

Ci sono a stento piattaforme di comunicazione e di dialogo tra queste due pastorali. Però, le tensioni ed i conflitti del passato sono diminuiti col calo delle aggressività e delle condanne reciproche. C'è ora un miglior clima democratico e una buona dose interna di valorizzazioni essenziali e di autocritica.

Bibl. - Arnold F.X., Storia della teologia pastorale, Ed. Città Nuova, Roma, 1970. Cappellaro J. - Franchini E., Le due anime della pastorale itailiana, Ed. Dehoniane, Bologna, 1988. Franchini E., " Pastorale in Italia ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 741-750.

A. Floristán

Modernità.

Chiamiamo modernizzazione il processo di cambiamento sociale per cui le cosiddette società tradizionali diventano società moderne. Queste ultime sono caratterizzate da una determinata struttura sociale, politica ed economica (una piccola percentuale della popolazione è impiegata nel settore primario; l'urbanizzazione; indici elevati di scolarizzazione; mobilità, sia geografica che sociale; tassi bassi di natalità e di mortalità; ecc.), ma anche da una cultura propria, che si suole chiamare modernità, i cui tratti principali sono: la secolarizzazione, la mentalità tecnico-scientifica, la fede nel progresso, la coscienza paritaria, la tolleranza e la mentalità capitalista-borghese. Fino a non molto tempo fa, si riteneva che il processo di modernizzazione seguito dai paesi sviluppati fosse universalmente valido e dovesse servire di modello a tutti gli altri. Di fatto, per qualsiasi società era come un marchio non godere il titolo di " moderna ". Oggi, invece, sono sempre più numerosi coloro che criticano una simile impostazione come etnocentrica, e, d'altra parte, comincia a manifestarsi un profondo malessere nei riguardi della modernità. Si tratta di un mondo così eccessivamente razionale e pragmatico che appare privo di ogni " mistero ", e risulta difficile raggruppare i distinti saperi e le dimensioni della vita in un tutto dotato di senso. L'uomo non si sente " in casa " né nella società, né nel cosmo, né in ultima istanza con se stesso. È quello

che Berger ha chiamato la " mancanza di focolare " (homeless). Alcuni parlano già della fine della modernità (postmodernità).

Bibl. - Goudsblom J., Nichilismo e cultura, Ed. Il Mulino, Bologna, 1982. Ladrière J., I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnologia alle culture, Ed. SEI, Torino, 1978. Nanni C., " Modelli antropologici ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 588-603. Ricoeur P., Il conflitto delle interpretazioni, Ed. Jaca Book, Milano, 1977. Vattimo G., La fine della modernità, Ed. Garzanti, Milano, 1985.

L. González-Carvajal

Morte.

L'uomo è un essere intaccato dalla finitudine e soggetto all'impotenza. Assomiglia più a Sisifo condannato a spingere sul monte un grande macigno che non a Prometeo autosufficiente che sfida gli dèi. Prometeo è presentato da Marx come il primo santo del calendario laico. Ogni pretesa prometeica si scontra frontalmente con la morte, che è una delle più caparbie ed inevitabili manifestazioni della finitudine e dell'impotenza dell'uomo. Perire è ciò che meglio definisce la finitudine, ricordava il professore Tierno Galvan, secondo la sua ottica agnostica.

Il fenomeno della morte è stato oggetto di riflessione costante nella storia della filosofia e della teologia. È presente anche, direttamente o indirettamente, in quasi tutte le correnti di pensiero del nostro secolo. Se il marxismo classico cerca di raggirarlo e di prestargli una scarsa attenzione, filosoficamente parlando, il marxista umanista e critico di questi ultimi decenni lo ha preso sul serio e lo ha affrontato in tutta la sua crudezza e con una grande onestà intellettuale. Basta consultare, tra le altre, le opere di Garaudy e di Bloch, per costatare l'insoddisfazione che mostrano di fronte alla visione ristretta e soffocata del marxismo ortodosso riguardo alla morte.

Oggi, il problema della morte non si pone solo nell'ambito dell'escatologia, ma anche, e preferibilmente, in quello dell'antropologia. Il problema non viene affrontato unicamente nel suo rapporto con l'al di là, ma, soprattutto, in relazione molto stretta col problema del senso della vita e della storia, con gli imperativi etici scritti nella persona e con l'interrogativo sul futuro dell'uomo, dell'umanità e del cosmo.

La prima cosa che appare nella riflessione sulla morte è che si tratta di un fenomeno universale, che non ammette eccezioni. Non esiste un luogo dove l'uomo possa rifugiarsi per sfuggire alla morte. Et in Arcadia ego, ci ricorda Bloch: la danza della morte raggiunge anche il più bello dei luoghi di questa terra. Nemmeno l'eliminazione totale della povertà, né la comparsa di una società giusta e fraterna, senza dominatori né dominati, riusciranno mai ad eliminare l'ansia per la morte, che si fa sentire con una durezza singolare. Heidegger ha definito l'essere umano un " essere per la morte ". La morte è proprio la più grande certezza della nostra esistenza.

La seconda cosa che si nota è il carattere tragico e terribile della morte: essa appare come la più fredda anti-utopìa, dice Bloch; distrugge ogni felicità e dissolve ogni comunità, secondo Le mille e una notte. È la maggiore di tutte le disgrazie umane, poiché " con essa, si toglie all'uomo ciò che è più degno di essere amato: la vita e l'essere ", diceva san Tommaso d'Aquino.

La morte si presenta a noi, nello stesso tempo, come il più grande enigma della condizione umana ed il più difficile da decifrare. Per quanto si cerchi di approfondire il mistero della morte, non cesserà mai di essere un mistero. Assieme all'enigma, si trova anche la protesta contro il suo apparente non-senso. Nel più profondo dell'essere umano, esiste un'aspirazione irrefrenabile per la pienezza ed il compimento, una dimensione prospettica tesa verso il regno della libertà e verso la patria dell'identità. E questo si spezza con la morte.

Molte sono state le risposte che i pensatori hanno tentato di dare al problema della morte. Molti sono stati gli atteggiamenti adottati dall'umanità di fronte a questo evento così enigmatico, incomprensibile e tragico. Secondo Epicuro e i suoi discepoli, la morte non ha nulla a vedere con l'uomo; non potrà mai esserci fra loro un incontro faccia a faccia. Dove c'è l'uomo, non c'è la morte, e dove c'è la morte, non c'è l'uomo. La tesi epicurea è stata ripresa, con certe sfumature, da Bloch. Secondo lui, la morte appartiene al processo, ma non ai soggetti che rendono possibile il processo. Il nucleo dell'esistenza rimane fuori dal terreno della morte, e perciò non viene intaccato da essa. Il filosofo marxista di Tubinga afferma la sua speranza di non perire interamente. È noto il suo aforisma: " Non omnis confundar ".

Per il dualismo antropologico greco, la morte è il momento della liberazione piena dell'uomo, poiché l'anima ritorna al suo stato originale, che è l'esistenza pura, libera dal corpo. Molto diffusa nelle culture orientali, ed oggi in aumento, è la teoria della reincarnazione o trasmigrazione delle

anime, che consiste nella reincarnazione dell'anima nel corpo di un animale o di un altro uomo dopo la morte, fino alla sua purificazione totale.

Arriviamo infine alla visione cristiana della morte. Anche se essa ha dei punti di contatto con altre concezioni filosofiche e religiose, contiene aspetti particolari. Secondo la visuale dell'antropologia biblica e cristiana, la morte è un evento che colpisce tutto l'uomo, il quale è una unità in tensione. Rahner parla con molta precisione filosofico-teologica delle due facce o della " dialettica reale-ontologica " della morte: da un lato, la morte è rottura dall'esterno, ed è lo spossessamento totale dell'uomo. Da un'altra parte, è la consumazione attiva dall'interno, generazione crescente, presa di possesso totale della persona. È proprio nella morte che l'esistenza umana raggiunge la sua perfezione, la sua consumazione, la sua pienezza. Il teologo Boros, proseguendo in questa impostazione, presenta la morte come il momento della decisione finale della vita umana, della decisione fondamentale della vita dell'uomo. Questa teoria, che esercitò un'influenza molto forte nel panorama teologico degli anni '60, è oggi in gran parte abbandonata, perché manca di basi bibliche e non poggia sull'esperienza.

La dialettica di cui parla Rahner appare nella morte di Gesù. Da una parte, Gesù sperimenta la morte come un avvenimento tragico e orribile, a cui vorrebbe sottrarsi. Dall'altra, la sua morte è un atto consapevole di donazione, un atto libero di fede e di amore, di speranza nel compimento del Regno di Dio, una conseguenza dell'impegno liberatore che Gesù assunse in tutta la sua vita. La morte di Gesù sfocia nella risurrezione, nel trionfo della vita. Cosi, egli ricupera l'esistenza piena per sé e per l'umanità. Il cristiano va incontro alla morte con timore e tremore, ma nello stesso tempo, l'accoglie con la speranza gioiosa della risurrezione: infatti, dalla sua fede in Cristo risorto, il cristiano ha la fiducia che l'ultima parola spetterà alla vita. La memoria della passione, della morte e della risurrezione di Gesù, lungi dal portare alla rassegnazione, porta direttamente a lavorare per il Regno di Dio nella storia.

Bibl. - Boros L., Mysterium mortis. L'uomo nella decisione finale, Ed. Queriniana, Brescia, 1969. Gozzelino G., Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1993. Küng H., Vita eterna?, Ed. Mondadori, Milano, 1983. Pozo C., Teologia dell'al di là, Ed. Paoline, Roma, . Rahner K., Su una teologia della morte, in: Rahner K., Nuovi Saggi, V, Ed. Paoline, Roma, 1975, pp. 241-265. Rudoni A., Escatologia, Ed. Marietti, Torino, 1972. Ruiz de la Peña J.L., L'altra dimensione. Escatologia cristiana, Ed. Borla, Roma, 1981.

J.J. Tamayo

Motivazione.

Si intende per motivazione quel complesso di determinazioni o fattori interni che stimolano il soggetto all'azione e lo dirigono verso un fine specifico.

Per spiegare le varianti che intervengono nella motivazione, data la sua indole interna, le definizioni vengono fatte in termini di varianti intermedie di tipo ipotetico con una presupposta correlazione fisiologica o mentale. Si agisce anche con varianti stimolanti e di risposta.

Le varianti motivazionali sono raggruppate in tre categorie:

Ή varianti energetiche, la cui funzione consiste nell'attivare il comportamento. Per esempio: la deprivazione, le pulsioni, le tensioni, le domande, l'attivazione, le necessità;

Ή varianti direzionali, che regolano ed orientano l'attività. Per esempio: le aspettative, l'ego, il superego, le caratteristiche strumentali, le credenze, i valori, i pensieri, le attitudini;

Ή varianti miste o vettoriali, che comprendono contemporaneamente i due gruppi precedenti ed esercitano un duplice effetto sul comportamento: intensità e direzione. Per esempio: la curiosità, i motivi, gli atteggiamenti, i sentimenti, i rinforzi, gli stimoli opposti, la potenza di reazione, ecc.

Nello studio della motivazione, c'è stata la tendenza a classificare i motivi in: fondamentali e derivati, primari e secondari, biologici e sociali, ecc. I criteri per collocare un motivo nella categoria biologica si appellano in primo luogo alla loro natura fisiologica. Un secondo criterio è l'universalità di certe norme di comportamento comuni ad ogni tipo di società umana, in quanto possiedono di solito un carattere di sopravvivenza. Le principali necessità primarie sono: la fame, la sete, il sesso, la stanchezza, il sonno, l'allattamento, motivi termici, il timore, la curiosità, ecc.

I motivi secondari o sociali, che, dal punto di vista funzionale, sono superiori a quelli primari, emergono, secondo Maslow, quando sono soddisfatti quelli inferiori, in quanto dipende da essi l'esercizio della vita civile. Tra i motivi citati da vari autori, ci sono: la necessità di sicurezza, di affetto, di appartenenza ad un gruppo, la necessità di informazione e di sapere, di comprensione, di realizzazione, di stima di sé, ecc. La psicologia

attuale propone la cosiddetta " motivazione di riuscita " come il motivo principale per raggiungere alti livelli di realizzazione.

Bibl. - Cattonaro E., " Motivazione ", in: Enciclopedia Filosofica, IV, Ed. Sansoni, Forenze, , coll. 829. Maslow A.H., Motivazione e personalità, Ed. Armando, Roma, 1973. Nuttin J., " Motivazione ", in: Dizionario di psicologia, Ed. Paoline, 1975, pp. 726-730. Strologo E., La motivazione: prospettiva teorica, in: Ancona L., Nuove questioni di psicologia, I, Ed. La Scuola, Brescia, 1972, pp. 187-233.

M. N. Lamarca

Movimenti apostolici.

Verso la fine degli anni '30, la gerarchia cattolica si rese conto dell'isolamento della Chiesa nel mondo politico, sociale e culturale contemporaneo e costatò che le pie associazioni erano insufficienti. Di fronte ad una militanza laica e perfino laicista, sorse una militanza cattolica. Per questi motivi, nacque l'Azione Cattolica. Di fronte alla scarsità di sacerdoti o per la loro eccessiva segregazione, la Chiesa sentì il bisogno di associazioni di laici che difendessero gli interessi della Chiesa e l'aiutassero nella sua missione.

I militanti laici apparvero, con una teologia ed una spiritualità proprie, nello sviluppo missionario dei movimenti apostolici che sorsero nella Chiesa al termine della seconda guerra mondiale. Il fondamento teologico fu fornito da Y. Congar nel 1953 (Per una teologia del laicato) e da G. Philips nel 1954 (Missione dei laici). Queste due opere ispirarono il capitolo IV della Lumen Gentium e il decreto sull'Apostolato dei laici. Il laico dei movimenti apostolici è il credente che liberamente e consapevolmente assume le virtualità sacramentali dell'iniziazione cristiana (relazione con Cristo), la partecipazione al ministero cristiano (relazione con la Chiesa) e vive impegnato nella società in varie situazioni laicali, dando testimonianza nella società (relazione con il mondo). Solo quando si dà importanza al laicato, sorge la possibilità del militante dei movimenti apostolici come dirigente che si dedica al lavoro apostolico, svincolato alle volte da qualsiasi altro lavoro professionale.

La missione dei movimenti apostolici acquista un nuovo rilievo quando si percepisce l'importanza dell'evangelizzazione, la creazione di comunità e l'impegno per la liberazione. Due tratti fondamentali caratterizzano i militanti

dei movimenti apostolici: la loro fede personale ed il loro impegno politico. La fede del militante non si riduce ad una semplice risposta personale a Dio, ma è una dedizione alle esigenze del Regno di Dio. L'impegno del militante per le realtà temporali, nel mondo socio-politico, e in fin dei conti, politico, è qualcosa di più di un lavoro, di un compito o di una faccenda. È l'accettazione deliberata, è un impegno cosciente, è l'esigenza etica di lavorare per gli altri e per la società affinché venga qui e ora il Regno di Dio.

Il Concilio Vaticano II sancì uno stile di militanza già esistente, nel riconoscere il compito dei laici nella Chiesa, il suo carattere secolare nel mondo, la sua autonomia nelle organizzazioni apostoliche. Ha riconosciuto i laici responsabili del Popolo di Dio, con i vescovi, i presbiteri e i religiosi.

Però, poco tempo dopo la celebrazione del Concilio, ci fu la crisi della militanza classica cristiana, derivata dalla crisi dell'Azione Cattolica. Alla luce dei nuovi orientamenti ecclesiologici del Concilio, i movimenti apostolici non ammettevano più una sottomissione totale, senza nessuna autonomia, alla gerarchia ecclesiastica, soprattutto quando questa si mostrava reticente all'impegno politico dei laici, sensibili ai movimenti sociali di liberazione.

I movimenti apostolici sono oggi molto differenti da quelli di vent'anni fa. In primo luogo, c'è stato il passaggio di molti militanti dal campo religioso a quello politico. Nelle prime fasi della militanza, la fede fu per molti la causa o il movente dell'impegno, per il fatto di avere scoperto il messaggio sociale del vangelo, la radicalità di Gesù di Nazaret, il rapporto del Regno di Dio con la società, la situazione ingiusta dovuta alla trasgressione dei diritti umani, l'opzione preferenziale per i poveri.

Il calo dei movimenti apostolici comportò una diminuzione di militanti cristiani. Apparve un nuovo tipo di laico attivo nelle comunità di base. Questi laici, assieme a sacerdoti pienamente solidali col popolo e con religiose impegnate evangelicamente nei rioni poveri, diedero origine ad un altro tipo di militanza cristiana, meno organizzata, maggiormente indipendente dalla gerarchia, più vicina al popolo e in sintonia coi movimenti di liberazione.

Bibl. - Angelini G. - Ambrosio G., Laico e cristiano, Ed. Marietti, Genova, 1987. Cargnel A., Comunità ecclesiali di base e rinnovamento conciliare, Ed. dehoniane, Bologna, 1986. Lazzati G., Pensare politicamente, 2 voll., Ed. AVE, Roma, 1988. Longhitano A. (ed.), Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati, Ed. dehoniane, Bologna, 1989. Secondin B., Segni di profezia nella Chiesa, OR, Milano, 1987.

C. Floristán

Movimenti Modierni di spiritualità.

Riunirsi in un gruppo è una tendenza particolare dei nostri giorni. Non è una scoperta di oggi, ma è innegabile che oggi è molto forte. Sono stati valorizzati anche i gruppi o movimenti di spiritualità: essi comprendono un certo numero di persone che hanno una stessa visione del vangelo o che pensano di essere chiamati a rendere attuali alcune sue pagine in particolare. Intendono in questo modo vivere ed offrire un modello concreto di vita evangelica.

Chi osserva i vari movimenti spirituali, soprattutto quelli dotati di un senso evangelico molto forte, ed è a questi che ci riferiamo, noterà subito che un elenco di questi vari movimenti è praticamente impossibile. I movimenti spirituali sono ancora più numerosi dei partiti politici. Sembra che siano molti quelli che si sentono la vocazione di fare da leaders.

D'altra parte, chi osserva può anche vedere che le tendenze in cui possono inquadrarsi i migliori di questi movimenti sono poche. Con notevoli differenze, ma nello stesso tempo con molte somiglianze di cui alcune non percepibili a prima vista, i vari movimenti spirituali possono essere divisi in nuovi militanti e neotomisti (H. Cox). Con tutte le imperfezioni che può contenere questa divisione, non ne ho trovato un'altra che meglio rispecchi, in generale, le varie tendenze. D'altra parte, questa divisione ha il valore incontrastato di essere una attualizzazione innovatrice (qualunque sia il grado di novità che le venga attribuito) di tendenze che percorrono periodicamente la storia religiosa e la storia dell'umanità.

Facciamo una breve ed elementare tipologia di ognuno di questi macromovimenti o tendente in cui sono radicati molti, la maggior parte, dei movimenti odierni di spiritualità.

Cerchiamo di individuare gli elementi più importanti dei nuovi militanti:

I nomi principali con cui i nuovi militanti possono essere identificati e certamente messi in relazione, sono: homo faber, cristiani impegnati, profetici, militanti, gruppi di liberazione, formazioni di sinistra, comunità di base, comunità popolari, cristiani per il socialismo...

Pur non essendo collocati in un luogo determinato escludendo tutti gli altri, sta comunque il fatto che vivono soprattutto in paesi del Terzo Mondo,

in via di sviluppo, e dove predomina una visione del vangelo (almeno un impegno dai forti toni sociali e mediazioni socio-politiche).

Cronologicamente, questi movimenti cominciarono a diventare forti nella Chiesa dopo il Concilio Vaticano II e mossi dalla sua spinta rinnovatrice, soprattutto con la Costituzione Gaudium et Spes. Abbiamo cominciato coi nuovi militanti, perché sono certamente anteriori ai neotomisti.

La descrizione che ha dato di loro la Conferenza mondiale delle Chiese riunite a Nairobi (1975) è stata la seguente: sono " cristiani preoccupati primariamente dall'impegno, dall'azione, dai cambiamenti sociali e strutturali ". Queste espressioni suggeriscono uno stampo valido per molti movimenti.

Qualsiasi tendenza che si regge su questi punti ha le basi importanti per giustificare e dirigere tutta una vita. I princìpi dei nuovi militanti possono essere riassunti in questo modo: superare la coscienza naturalista o fatalismo, farla finita col " cristianesimo enunciativo ", superare la neutralità del cristianesimo (perché la neutralità è la canonizzazione di una forza esistente, quella dominante), superare la sacralizzazione della trascendenza e dei suoi mezzi, denunciare il presente in nome del futuro, antropocentrismo versus teocentrismo, amore provocatorio, audacia nelle cose urgenti, incarnazione (parziale?) di Gesù nella storia.

Partendo dalla nota affermazione di Bergson secondo cui la meccanica ha bisogno di una mistica (che la mistica abbia bisogno di una meccanica, è anche questo di Bergson, ma è meno ricordato), vari movimenti pensarono che l'uomo stesse diventando un robot e perdendo le dimensioni di profondità. Si ritenne perciò di dover destare in lui le dimensioni che correvano pericolo. Nacquero così i neotomisti.

I neotomisti sono conosciuti anche come cristiani festivi, contemplativi, evangelici, orientali, conservatori, ecc. Movimenti concreti come carismatici, neocatecumenali, focolarini, Comunione e Liberazione, Opus Dei, orientalismo, ecc. appartengono a questa tendenza. E' forse ingiusto metterli tutti nello stesso sacco. Però, è un fatto che essi sembrano accentuare questi aspetti.

Questi movimenti sono sorti principalmente in paesi del " primo mondo ", e di lì si sono estesi a settori in altri paesi con grandi somiglianze. Quantunque molti di essi siano anteriori al Concilio Vaticano II e agli anni '70 sorse un forte movimento di reazione già verso gli anni '60, o con movimenti nuovi, o assumendo tonalità caratteristiche di quegli anni in movimenti che prima non conoscevano certe caratteristiche. Furono anche

accentuati certi aspetti da parte di coloro che fin da principio li avevano ritenuti necessari.

Prendiamo qui la descrizione che ne fa la citata Conferenza mondiale di Nairobi, cercando così di oggettivare i dati: sono cristiani " preoccupati primariamente della salvezza personale, del cambio del cuore e del rapporto diretto con Dio ". Sia qui, come anche nel parlare dei nuovi militanti, si deve prestare un'attenzione particolare all'avverbio " primariamente ", per evitare estremismi ingiusti quando si tratta di darne una descrizione essenziale.

Anche i neotomisti hanno le loro basi teologiche che suscitano ed animano vigorosamente questa tendenza cristiana ed umana. Ricordiamo le seguenti: superare la tragedia (perché non si sopporta né umanamente né cristianamente), superare le ideologie affermando la vita, superare la spersonalizzazione di coloro che cercano prima di tutto i risultati, superare l'antropocentrismo, accentuare la gratuità, celebrare l'amore più che provocare per amore, purificare il cuore (sede di tutti i mali, anche sociali), dare spazio all'utopia, accompagnare il Gesù contemplativo.

È difficile trovare un terzo macro-gruppo discordante, che assuma tutto quello che appare importante nelle due macro-tendenze. Di solito, i movimenti hanno una dinamica che dirige e guida una vita ed alcune strategie. Forse nessuno è in grado di vivere tutta la bontà che esiste come potenzialità in ogni uomo. Può darsi che la limitazione radicale dell'uomo lo spinga a vedere cose buone in tutti e gli faccia credere di viverle, perché ideologicamente non può opporsi ad esse. Però, ciò non prova che nella vita, che è un giusto giudice, le cose stiano così.

Noi siamo portati a pensare che non esista una terza forza sufficientemente configurata e configurante. Però, pensiamo anche che le differenze nell'una e nell'altra delle due grandi tendenze siano notevoli.

Bibl. - Cox H., La festa dei folli, Ed. Bompiani, Milano, 1971. Favale A., Movimenti ecclesiali contemporanei, LAS, Roma, 1980. Godin A., Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà, Ed. Queriniana, Brescia, 1983. Secondin B., Movimenti comunitari, in: Goffi T. Secondin B. (ed.), Problemi e prospettive di spiritualità, Ed; Queriniana, Brescia, 1983, pp. 389-408. Vitali M. (ed.), I movimenti nella Chiesa degli anni '80, Ed. Jaca Book, Milano, 1981.

A. Guerra

Movimenti sociali.

L'idea matrice dei movimenti sociali fu quella del movimento operaio, intendendo con ciò le organizzazioni, durature o passeggere, che i lavoratori, con la loro coscienza di classe, andavano istituendo per difendere i loro interessi. L'ideologia che ha influito di più sul movimento operaio è stata il marxismo. L'anarchismo acquistò una grande importanza nell'Europa Latina. I movimenti di ispirazione cristiana riuscirono solo ad avere una forza notevole in Francia e nei paesi del Benelux. Giovanni XXIII e poi Paolo VI hanno fatto notare che non si può identificare un movimento con l'ideologia che gli ha dato origine, poiché, nell'evoluzione successiva, possono essere stati abbandonati gli aspetti negativi che l'ideologia poteva avere (cf Pacem in terris, 159; Ocotogesima adveniens, 30).

Il movimento operaio consta di due forme organizzative: partiti e sindacati, come anche associazioni internazionali di questi partiti e sindacati. La I Internazionale, costituita a Londra nel Settembre del 1864, fu costantemente divisa per lo scontro tra la corrente marxista e quella anarchica. Fu sciolta nel 1876. Nel 1889, fu fondata a Parigi la II Internazionale, di tendenza riformista, che venne riorganizzata nel 1923, dopo la crisi della Prima Guerra Mondiale, col nome di " Internazionale Socialista ed Operaia ". Nel 1919, fu fondata a Mosca la III Internazionale, o Internazionale Comunista, che riunì i partiti comunisti dei vari paesi sotto il primato di quello sovietico. Fu sciolta nel 1943. Anni prima, nel 1931, Trotsky aveva fondato a Parigi la IV Internazionale che da allora è scomparsa e riapparsa più volte, come un Guadiana politico, per mano di vari gruppi rivoluzionari estremisti.

Bibl. - Campanini G., Il cristiano fedele alla terra, Ed. dehoniane, Bologna, 1984. Girardi G. (a cura di), Coscienza operaia oggi, Ed. De Donato, Bari, 1980. Novak M., Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo, Ed. Studium, Roma, 1987.

C. Floristán

Musica.

Sia la musica vocale (cf Canto) che quella strumentale, sono state usate sempre nelle celebrazioni liturgiche dei cristiani, sebbene in alcune epoche certi strumenti (all'inizio, perfino l'organo) fossero ritenuti meno degni. La musica liturgica possiede una lunga storia durante la quale si è formato " un patrimonio di inestimabile valore, che eccelle tra le altre espressioni dell'arte " (SC 112). Il Concilio Vaticano II è stato il primo concilio generale che abbia affrontato il tema della musica liturgica o sacra, tenendo presenti gli orientamenti dati lungo il secolo XX dalla Sede Apostolica, dal motu proprio Tra le sollecitudini di Pio X (22 Novembre 1903) fino all'enciclica Musicae sacrae di Pio XII (25 Dicembre 1955) e l'istruzione De musica sacra (3 Settembre 1958). Dopo il Concilio, fu emanata l'istruzione Musicam sacram (15 Marzo 1967).

In tutti questi documenti, è ripetuta l'idea fondamentale del " carattere ministeriale " della musica sacra. Ciò significa che la musica deve essere sempre al servizio dell'azione liturgica, e non viceversa. Viene ricordato che l'indole " sacra " non proviene alla musica dal fatto di avere un determinato stile, ma dal suo legame con la celebrazione liturgica di una determinata comunità. Non c'è uno stile musicale concreto che possa essere ritenuto più sacro di altri, ma " la Chiesa approva e ammette nel culto divino tutte le forme della vera arte, purché dotata delle qualità necessarie " (SC 112).

Ciò nonostante, " la Chiesa riconosce il canto gregoriano come canto proprio della liturgia romana; perciò, nelle azioni liturgiche, a parità di condizioni, gli si riservi il posto principale " (SC 116). Tuttavia, ciò non vuol dire che siano esclusi gli altri tipi di musica e in particolare la polifonia (cf SC 116), né ancor meno che non si debba creare una musica sacra veramente adattata all'epoca attuale e alle sue varie culture e mentalità. In un modo analogo, da una parte, il Concilio raccomanda: " Nella Chiesa latina, si abbia in grande onore l'organo a canne, strumento musicale tradizionale, il cui suono è in grado di aggiungere notevole splendore alle cerimonie della Chiesa, e di elevare potentemente gli animi a Dio e alle cose celesti " (SC 120). Però, aggiunge subito dopo: " Altri strumenti, poi, si possono ammettere nel culto divino, a giudizio e con il consenso della competente autorità ecclesiastica territoriale, a norma degli artt. 22 § 2, 37 e 40, purché siano adatti all'uso sacro o vi si possano adattare, convengano alla dignità del tempio e favoriscano veramente l'edificazione dei fedeli " (SC 120).

Bibl. - Costa E. jr. " Canto e musica ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 198-219. Della Casa M., La comunicazione

musicale e l'educazione, Ed. La Scuola, Brescia, 1974. Frattallone R., Musica e liturgia. Analisi dell'espressione musicale nella celebrazione liturgica, Ed. liturgiche, Roma, 1984.

J. Llopis

N

Natale.

L'anno liturgico, che cominciò a strutturarsi a partire dal secolo IV, iniziava a Roma con la vigilia di Natale. Natale era allora una memoria, più che un mistero: si ricordava la nascita, il Natale di Cristo. Presso i Romani, esisteva già il 25 Dicembre come giorno della nascita del sole, o dio solare, mentre la notte precedente era ritenuta la notte più lunga dell'anno. Il Natale venne fissato quel giorno perché Cristo, secondo la riflessione di alcuni Santi Padri sulla Bibbia, è veramente il " sole di giustizia " (Ml 4,2) e la " luce del mondo " (Gv 8,12; 9,5). Ricordiamo che Costantino aveva decretato che fosse festivo il primo giorno delle settimana, ossia la domenica, giorno del sole e del Signore. Era logico che pochi anni dopo coincidessero anche in un medesimo giorno la nascita del sole e quella di Cristo. Un secolo dopo, questa festa si estese da Roma in tutte le parti. In Oriente, era conosciuta la festa dell'Epifania. Nelle loro origini, Natale e l'Epifania cristianizzarono il culto al dio sole, diffuso dall'Impero romano nel secolo III.

Fin dai suoi inizi, il Natale commemora la nascita storica di Gesù. Questo si manifesta in modo popolare nella tradizione dei presepi o mangiatoie. Così pure, il Natale celebra il mistero di Dio fatto uomo col termine di incarnazione. Dio assume la condizione umana, e, mettendosi in questa situazione di peccato e di " passione ", il Verbo acquista l'esperienza umana della " com-passione " o solidarietà. L'incarnazione è, a sua volta, un " abbassamento " (kènosis), che termina nella morte, inizio del suo ritorno glorioso al Padre. Questo viene rappresentato nel teatro religioso popolare del Natale. Queste rappresentazioni sono chiamate pastorali, a motivo dei pastori che sono chiamati alla grotta di Betlemme. Infine, di fronte alla grandezza del mistero di Dio incarnato, l'atteggiamento della Chiesa è quello di ammirare, lodare, ringraziare e contemplare; Il Natale è occasione di giubilo e di gioia. Nello stile musicale, ciò è messo in evidenza coi canti natalizi.

Il 25 Dicembre è la festa più importante del ciclo natalizio. Ha quattro eucaristie differenti (la vigilia e le tre Messe di Natale), oltre alle ore dell'ufficio divino. L'usanza romana secondo cui il Papa celebrava tre Messe a Natale, stabilita nel secolo VI, si diffuse molto più tardi (verso il secolo XVI) a tutta la cristianità. Va ricordato che il Natale è una festa con data fissa (mentre Pasqua varia di anno in anno). Nell'emisfero Nord, è inverno. Natale è ad un tempo festa liturgica, civile, popolare e commerciale.

A Natale, si riuniscono in famiglia i membri che durante l'anno sono dispersi. Sono giorni di incontro, caratterizzati dall'abbondanza e dalla qualità dei cibi, dai regali, dagli auguri espressi in bigliettini e cartoline dai vari disegni. L'accumularsi di feste, poiché otto giorni dopo si celebra la fine dell'anno (col veglione), la coincidenza con le vacanze scolastiche, trasforma i giorno natalizi in giorni festivi molto intensi. L! massime autorità civili (re e capi di governo) e religiose (il Papa) approfittano di questo periodo natalizio e di fine d'anno per inviare messaggi speciali ai loro sudditi o fedeli.

Due ideologie religiose principali si incrociano a Natale. In primo luogo, quella popolare, centrato sul Bambino Dio del presepe, intimo, sensibile e mite, al quale si rivolgono i canti natalizi. Per il popolo cristiano, il Natale è contrapposto al Venerdì Santo: è tempo di nascita, di vita nuova, di allegria, di regali e di sperpero. La seconda ideologia è quella presentata dai vangeli dell'infanzia e dalla stessa liturgia, di tipo più ascetico, che sottolinea le radici impegnative di Betlemme, cioè; la giustizia, la fraternità, la libertà e la pace.

Bibl. - Barth K., L'Avvento - Il Natale, Ed. Morcelliana, Brescia, 1992. Bergamini A., " NataleEpifania ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 919-922. Jean-Nesmy C., La spiritualità di Natale, Ed. Morcelliana, Brescia, 1964. Lemarié J., La manifestazione del Signore, Ed. Paoline, 1969. Nocent A., Celebrare Gesù Cristo. L'anno liturgico, 2, Natale-Epifania, Ed. Cittadella Assisi, 1976.

C. Floristán

Nazionalcattolicesimo.

Quantunque possa essere usato in senso generico (cioè, applicato a qualsiasi nazione), il termine nazionalcattolicesimo è stato forgiato per designare un fenomeno teologico-politico specificamente spagnolo. La sua localizzazione

nel tempo va posta tra gli inizi della guerra civile spagnola (1936-1939) e la transizione politica verso la democrazia (1975).

Si potrebbe definire come una specie di teologia politica, quantunque per molti suoi sostenitori si possa dire che è stata praticata inconsciamente come teologia politica (era concepita semplicemente come la teologia).

La teologia del nazionalcattolicesimo è dunque la teologia politica che ha dominato dopo la guerra civile, che

a) spiega e legittima il comportamento della Chiesa cattolica spagnola subito prima e durante la guerra civile;

b) esprime ed interpreta " religiosamente " il risultato della stessa guerra;

c) è uno dei fattori determinanti dello sviluppo ulteriore della società spagnola, in quanto pensiero " autorevole " di uno dei poteri di fatto che configurano la vita pubblica (la gerarchia ecclesiastica). Questa teologia del nazionalcattolicesimo formula già le sue tesi più sostanziali nel 1939; ispira radicalmente il concordato del 1953 tra la Santa Sede ed il governo spagnolo; è il sostrato intellettuale su cui poggia un ampio settore della Chiesa spagnola fino agli anni '70.

Come tratti caratteristici, si possono indicare questi:

1) L'affermazione di una " mediazione nazionalcattolica " della fede. Ciò significava che cattolicesimo e patria erano consostanziali, almeno in Spagna.

2) Il carattere ecclesiocratico nel rapporto della società civile con la Chiesa. Ciò voleva dire che, pur conservando la teoria delle due società perfette, Chiesa e società civile, in pratica si chiedeva una vera subordinazione, almeno culturale, dello stato alla Chiesa cattolica.

3) L'esplicita e militante antimodernità di questa teologia. I1 termine " cattolico " era inteso prevalentemente nel senso della Controriforma. Era, pertanto, profondamente diffidente dell'Europa. Agli occhi suoi, una logica storica ristretta abbracciava tutto il processo che conduce da Lutero e Calvino, passando per Rousseau, fino a Marx e alla rivoluzione russa. Tutti i germogli della modernità erano anticattolici, e conseguentemente, erano di fatto antispagnoli. Coloro che, nella società spagnola, intendevano ammodernarla, non rappresentavano l'idea di un'" altra " Spagna: erano, in realtà, l'anti-Spagna. Veniva così concepito, per la vita religiosa, un manicheismo politico evidentemente poco propenso a qualsiasi tipo di evoluzione.

4) I1 suo carattere di " teologia di riconquista " (così formulato dal cardinale Gomà). Con ciò, si voleva significare un tentativo di risposta,

ispanicamente originale, al processo moderno di secolarizzazione delle società. La sua sostanza era questa: è legittimo, perfino con una grave operazione di chirurgia di guerra, ricostruire (riconquistare) in un mondo moderno " apostata dei fondamenti tradizionali e cristiani ", un'atmosfera sociale in cui la fede risulti plausibile.

Evidentemente, un progetto del genere comportava un isolamento della Spagna dal resto dell'Europa. La sua posta in gioco si vide inizialmente favorita dall'ostracismo politico ed economico in cui la Spagna era stata ridotta dalle potenze democratiche, vittoriose della II Guerra Mondiale (1945). Però, culturalmente non era possibile quando le proprie esigenze economiche e politiche portarono alla rottura di questo isolamento (1953). Il progetto nazionalcattolico si rivelò allora un anacronismo, nella sua globalità: il tentativo di conferire, nell'Europa del secolo XX, ad uno stato moderno, una legittimazione direttamente e strettamente religiosa.

J. Martínez Cortés

Nevrosi.

La nevrosi è una perturbazione psichica che non è legata ad una causa organica. Le alterazioni nevrotiche sono meno profonde di quelle psichiche e sono qualitativamente differenti. Il comportamento del malato nevrotico può arrivare ad essere strano, ma senza mai raggiungere il grado di incomprensione dei sintomo psicotici.

Il nevrotico non è un demente. Le sue funzioni conoscitive superiori non si trovano alterate, in quanto le perturbazioni si manifestano soprattutto sul piano affettivo e su quello vitale della personalità, agendo o reagendo in forma molesta, col predominio della depressione e dell'ansia, più o meno appariscenti. Il compito crescente che si attribuisce alla personalità dei malati consiglia che si prenda in considerazione il paziente nevrotico più che la nevrosi come malattia.

Alcuni malati sperimentano i loro disagi più attraverso il corpo che attraverso la psiche, in forma di " sintomi vegetativi ", come, per esempio, sudori e palpitazioni, difficoltà respiratorie, nausee, dolori di capo e di spalle, disturbi di digestione, ecce. L'atteggiamento peculiare dei pazienti di fronte ai loro sintomi è l'atteggiamento difensivo.

Attualmente, la nevrosi ha cessato di essere vista come una malattia con sintomi e fattori causali specifici. Oggi, è vista come un sintomo che può essere spiegato come un modello di comportamento disadattato. Il nevroticismo è una dimensione della personalità in cui ogni individuo occupa una determinata posizione in funzione della risposta del suo organismo, della sua storia, della sua tolleranza alla frustrazione, ecc. Le varie forme di nevrosi si possono raggruppare attorno ai seguenti tipi fondamentali.

Nevrosi di ansia. È descritta come una sensazione puramente corporea, localizzata di solito nell'apertura dello stomaco, nella regione precordiale o nella gola. In certi casi, è sperimentata, come un senso di oppressione o di vuoto, come un dolore soprattutto molesto localizzato negli occhi o nella nuca. Queste sensazioni si trasformano in sentimenti di inquietudine, svogliatezza e perfino panico, senza che oggettivamente non ci sia nulla a cui si possano riferire. L'ansia è un sintomo che, in un modo o nell'altro, è sempre presente in qualsiasi tipo di nevrosi.

Nevrosi ossessive. Queste portano il malato obbligatoriamente a pensare o a compiere, contro la sua volontà, idee o atti sempre molesti e spesso ripugnanti per l'indole immorale e dolorosa di tali rappresentazioni o impulsi. Le nevrosi ossessive sono un grande tormento facile ad immaginare. Il malato sa in ogni momento che i suoi pensieri non sono normali, ma non riesce a liberarsi dall'idea che hanno un certo carattere significativo. In certe nevrosi ossessive, c'è la necessità di comprovare ripetutamente l'esecuzione di certi atti, con comportamenti relativamente automatici che il malato sperimenta come incontrollabili. Per esempio, molti malati hanno bisogno di ritornare più volte in cucina per accertarsi che il gas è veramente chiuso, o che un medicinale è al suo posto, ecc.

Nevrosi ipocondriache. Questa è caratterizzata dalla comparsa di molteplici sintomi soggettivi che non possono cadere sotto il controllo medico e che traducono una distorsione da parte del soggetto che interpreta erroneamente ed in forma irreale sensazioni e segni fisici normali come se fossero anormali. L'eccessiva autoosservazione preoccupata conferisce al malato la credenza e la convinzione ansiosa che realmente è affetto da qualche malattia.

Nevrosi di trasformazione. Questa denominazione implica che certi fenomeni psichici si esprimono o si trasformano in alterazioni corporee di carattere funzionale. Un braccio o una gamba rimangono paralizzati e senza sensibilità, senza che ci sia nessun danno fisico. Si perde la vista o la parola

in maniera quasi sempre improvvisa, senza che nemmeno un esame medico molto approfondito riesca a trovare alterazioni muscolari o neurologiche.

Nevrosi isterica. Il termine è molto confuso, in quanto ha vari significati: personalità isterica, nevrosi di trasformazione, somatizzazioni, dissociazioni della personalità, crisi, ecc. Di solito, si parla di isteria quando certi conflitti psicologici, depressioni larvate o latenti, catene di problemi irrisolti, specialmente familiari e professionali, agiscono come provocatori di alterazioni organiche funzionali, senza che siano accompagnati da qualche lesione organica. Appaiono molti sintomi somatici di tipo insidioso, imprevedibili e di varia intensità, con la tendenza a diventare cronici e a suscitare l'attenzione del medico. Non c'è nessuna correlazione organica che li giustifichi. Le cosiddette reazioni di trasformazione sono quelle che, nel comportamento alterato, sono solite concentrarsi sul piano motorio. I sintomi più frequenti sono circoscritti alle funzioni sensomotorie. Si manifestano in forma di movimenti anormali grossi o sottili, ritmici o meno. Intaccano le più svariate aree del corpo e possono simulare alla perfezione dai movimenti corèici (ballo di san Vito) fino alle convulsioni epilettiche. Arrivano perfino a presentarsi in forma di paralisi, mentre i riflessi rimangono intatti.

In alcuni casi eccezionali di isteria, può apparire un comportamento allucinatorio, generalmente di tipo rituale e molto complesso (quasi come immagini in una scena), senza che ci sia un disordine comprovante del pensiero: le immagini appaiono vincolate, perfino tematicamente, coi contenuti della situazione conflittuale che le ha suscitate.

I tratti principali che definiscono la personalità isterica sono: la tendenza a drammatizzare, ad esagerare, ad una enfasi emozionale eccessiva in tutto ciò che concerne i suoi sintomi e le sue relazioni interpersonali. L'esibizionismo, il narcisismo, la dipendenza affettiva, il ricatto affettivo sono terribilmente frequenti. La manipolazione dei rapporti interpersonali e l'uso di stratagemmi per sedurre l'altro sono tutt'altro che rari. In realtà, non esiste una personalità isterica unica, ma una moltitudine di tratti isterici che possono presentarsi con maggiore o minore intensità e possono anche essere assenti.

Bibl. - Bless H., Manuale di psichiatria pastorale, Ed. Marietti, Torino, 1953. Canova F., Il medico in famiglia, Ed. Paoline, Roma, 1981. Ccompact, Enciclopedia della medicina, De Agostini, Novara, 1990. Sillamy N., Dizionario di psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1991.

M. N. Lamarca

Norma etica.

Il concetto di norma ha un uso molteplice. Nei manuali tradizionali, si presenta in connessione col fondamento ultimo della moralità. La norma suprema di moralità è Dio stesso; la norma prossima è l'uomo ad immagine e somiglianza di Dio. Questa esigenza normativa ha la sua configurazione e mediazione oggettiva nei precetti e nei divieti della legge morale e si concretizza soggettivamente col giudizio della coscienza. Nella teologia morale del dopo Concilio, le norme morali occupano un posto speciale. I valori e le norme sostituiscono la tematica classica della legge morale. Questo cambiamento tocca questioni fondamentali dell'etica cristiana: il rapporto tra le fonti teologiche e antropologiche, l'uso delle scienze umane, la concezione personalista od essenzialista dell'uomo, la concezione della legge naturale e della specificità dell'etica cristiana, la competenza del magistero nel campo della morale naturale, il problema dell'applicazione della legge universale ai casi concreti, soprattutto in situazioni di conflitto di beni e di valori.

D'altra parte, i contributi delle scienze umane sono stati decisivi per una comprensione migliore del senso e della funzione delle norme. Gli studi realizzati nel campo dell'antropologia culturale e nella sociologia confermano la struttura normativa di tutte le società. Non solo, ma mostrano che si tratta di una caratteristica necessaria per la prassi umana. La convivenza ha bisogno che gli atti siano retti e fissati da modelli assiologici validi e da imperativi vincolanti che garantiscano un comportamento umano. Però, su questo punto, esiste una grande differenza: le norme morali possono essere intese come dati super-temporali con una validità astratta e assoluta, oppure come frutto di un lungo processo di invenzione, di plasmazione e di evoluzione. Si tratta del problema dell'obbedienza alle norme etiche, ma anche della responsabilità di fronte alla loro configurazione ed evoluzione. La tesi di una morale autonoma si riferisce appunto al carattere creatore e responsabile dell'azione morale.

Da questi presupposti, le norme sono comprese come " direttrici etiche le quali regolano in forma obbligatoria, ma solo generale, l'azione umana concreta ". Le norme sono produzioni dell'uomo, regolatrici delle sue attività di interpretazione, di organizzazione e di strutturazione. La loro funzione " pedagogica " e non la loro validità assoluta ed universale, è ciò che costituisce il loro principale significato.

Supposto il loro carattere vincolante per il comportamento morale, le norme devono essere, in linea di principio, razionali, intelligibili e condizionate. Il fondamento teonomo delle norme o la loro conferma o promulgazione da parte del magistero non invalidano questi princìpi di razionalità e di condizionalità. Tutte le norme etiche le quali si riferiscono al comportamento inter-umano sono fondate su un giudizio di preferenza, cioè, sulla valutazione dei beni e dei valori.

Si può distinguere tra " norme trascendentali ", che regolano la persona-soggetto, e le " norme categoriali ", che regolano gli atti della persona. Le norme categoriali si dividono in norme categoriali di " bontà morale " (essere giusti) e norme categoriali di " correzione morale " (questo comportamento è giusto). Tutta la discussione sulle norme etiche si concentra esclusivamente sulle norme di " correzione morale ".

È ncessario badare anche alla distinzione tra " norme puramente morali " (norme trascendentali e norme categoriali di bontà morale), con validità assoluta ed universale, e " norme morali miste " (norme categoriali di correzione morale) che non godono di questa validità, in quanto non sono formulate indipendentemente da fatti contingenti. Esistono vari tipi su cui fondare le norme. La filosofia morale studia le teorie intuizioniste, emotiviste, decisioniste, prescrittiviste, ecc. Da parte sua, la teologia morale, partendo da basi filosofiche, privilegia il fondamento teleologico e quello deontologico.

Il " fondamento teleologico " afferma che il giudizio morale di tutte le azioni deve fondarsi esclusivamente sulle sue conseguenze.

Il " fondamento deontologico " sostiene che non tutte le azioni sono definite moralmente unicamente dalle loro conseguenze. I suoi sostenitori pensano che ci siano azioni immorali in se stesse, prescindendo dalle possibili circostanze o conseguenze.

Per situare e comprendere esattamente questa forma di argomentazione o formulazione di norme etiche, occorre tener presente quanto segue: queste norme si riferiscono alla sfera inter-umana; sono norme categoriali di " correzione morale "; si tratta di " norme morali miste ".

Questa nuova riflessione sulle norme etiche ha riproposto il senso ed il valore di molti princìpi tradizionali della teologia morale (il principio del duplice effetto, ciò che è " intrinsecamente cattivo ", il rapporto fine-mezzi...). Generalmente, il dibattito si è concentrato sulla dimensione assoluta

delle norme morali, sul problema dell'utilitarismo e conseguenzialismo, e, nel complesso, sulla dimensione " oggettiva " della moralità.

Bibl. - Piva P., Teologia morale generale o delle categorie morali fondamentali, Ut unum sint, Roma, 1981. Schüller B., L'uomo veramente uomo. Dimensione teologica dell'etica nella dimensione etica dell'uomo. Edi Oftes, Palermo, 1987. Tettamanzi D., Temi di morale fondamentale, OR, Milano, 1975. Trentin G., " Norma morale ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 801-814. Valsecchi A. - Rossi L., La norma morale, Ed. dehoniane, Bologna, 1971.

M. García Leyva

Nunzio.

Si chiamano nunzi i delegati del Romano Pontefice con carattere diplomatico, accreditati di fronte ad uno Stato e sono decani del Corpo Diplomatico.

Il " motu proprio " Sollicitudo e il canone 364 elencano una serie di mansioni ecclesiali. La principale è, senza alcuna dubbio, quella " di rendere sempre più saldi ed efficaci i vincoli di unità che intercorrono tra la Sede Apostolica e le Chiese particolari ". Altri compiti importanti sono: " informare la Sede Apostolica sulle condizioni in cui versano le Chiese particolari...; assistere i Vescovi con l'azione e il consiglio, senza pregiudizio per l'esercizio della loro potestà legittima...; per quanto riguarda la nomina dei Vescovi, comunicare o proporre i nomi dei candidati alla Sede Apostolica...; difendere... tutto ciò che riguarda la missione della Chiesa...; cooperare con i Vescovi per favorire opportuni scambi fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese o comunità ecclesiali, anzi anche con le religioni non cristiane... " (CIC c. 364).

I nunzi devono osservare il diritto internazionale per cui sono considerati come agenti diplomatici di prima classe, a livello di ambasciatori. In nome della Santa Sede, trattano delle questioni che si riferiscono ai rapporti pubblici tra Chiesa e Stato. Sono di solito incaricati anche dei negoziati per i concordati ed altri accordi e devono vigilare sulla loro osservanza.

La sede del Legato pontificio è esente dalla potestà di governo dell'Ordinario del luogo eccetto per quanto riguarda la celebrazione del matrimonio. Il nunzio, preavvisando il rispettivo Ordinario del luogo, può celebrare in tutte le Chiese della sua nunziatura cerimonie liturgiche, anche

quelle pontificali (c. 366). " L'ufficio di Legato pontificio non cessa quando diviene vacante la Sede Apostolica, a meno che non venga stabilito diversamente nella Lettera pontificia " (c. 367). Le altre forme di cessione sono sottoposte all'articolo XLIII dell'Accordo di Vienna del 1961.

Bibl. - Codice di Diritto Canonico, Roma, 1983, canoni 362-367. Bertone T., " Nunziature e delegazioni apostoliche ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 498.

L. Vela

Nuovo Testamento.

Si chiama Nuovo Testamento quel complesso di 27 libri ispirati, il cui contenuto è destinato a consegnare il messaggio salvifico e liberatore annunciato da Gesù di Nazaret. La sua presenza ha lo scopo di sigillare un nuovo patto (diathéke) tra Dio ed il nuovo popolo eletto, formato da quanti hanno fatto proprio il progetto di Gesù. La tradizione cristiana è stata per qualche tempo indecisa nel momento di decidere quali scritti specifici riflettevano fedelmente il messaggio di Gesù, e pertanto andavano ritenuti ispirati e a loro volta fonte della rivelazione divina fatta mediante il grande inviato dal Padre (Gesù di Nazaret). Ancora quando nel secolo IV era praticamente chiuso il canone neotestamentario, ci furono alcuni scritti che suscitarono discussioni sulla loro genuinità. Questi libri, sia pure impropriamente, sono conosciuti come deuterocanonici. Sono sette in tutto: la lettera agli Ebrei, quella di san Giacomo, di Giuda, la Seconda di Pietro, la Seconda e Terza di Giovanni, l'Apocalisse. Ogni dubbio al riguardo fu eliminato nel Concilio di Firenze (a. 1441). La ratifica venne poi nel Concilio di Trento (1545-1552; 1562- 1563).

Gli scritti neotestamentari non ci consegnano altro che l'annuncio di Gesù tradotto nella vita partendo dall'esperienza di Pentecoste... Così, dunque, prima di dare inizio ad un'opera, il contenuto di questa fu vissuto da quanti condividevano la stessa fede cristica. Di fatto, Gesù, durante la sua vita pubblica, proclamò un messaggio che, pur rivendicando un carattere universale, fu circoscritto dalle condizioni storico- culturali del tempo. Gesù fu un Ebreo dalla sua nascita fino alla sua morte in croce. Parlò agli Ebrei la cui mentalità era mediata dalle tradizioni religiose dell'AT. Ciò impedì in molti casi l'affermazione della novità del suo messaggio. Per questo, fu

necessaria la sua morte- risurrezione. Così, il vero Gesù, penetrando esistenzialmente nei suoi discepoli, permise loro di comprendere dalla stessa vita le implicante di quel messaggio che Egli aveva diffuso nelle città e nei villaggi di Galilea. Però, solo quando i discepoli capirono di essere interpellati dall'interno dalla forza del Risorto, furono capaci di trasmettere un messaggio cui sfida aveva per fondamento non parole o concetti, ma il dinamismo esistenziale.

In questo modo, il NT fu tutto impregnato dell'esperienza vissuta da coloro che desideravano rimanere fedeli alle esigenze divine. Gesù aveva predetto la catastrofe di Gerusalemme perché avevano disatteso il suo messaggio (Lc 19,41-44). Ma Gesù avrebbe potuto essere forse compreso solo a livello di concetti? L'esperienza cristiana non impiegò molto tempo a dimostrare che l'autentica comprensione dell'annuncio di Gesù doveva farsi in categorie di vita. Nel fare ciò, si aprì una fase completamente nuova nel processo storico-salvifico conosciuto come " nuovo eone ", cioè, economia di pienezza.

Il primo autore neotestamentario, di cui si conserva una parte dei suoi scritti, è Paolo di Tarso. Stimolato dalle comunità da lui fondate, doveva rispondere ai problemi concreti che sorgevano nel condividere il progetto di Gesù. Per questo, le sue lettere, più che trattati teologici (la lettera ai Romani fa forse eccezione), sono scritti occasionali in cui l'apostolo cerca di dipanare le incognite poste dalle comunità locali. Anche ammettendo che non tutte le lettere attribuite a san Paolo siano proprio sue 98 gli scritti della prigionia e le lettere pastorali sembrano più tardive 98, abbiamo comunque un bagaglio sufficiente (Gal, Rm, 1 e 2 Cor, 1 e 2 Ts) per elaborare un corpo dottrinale in cui affiora il messaggio di Gesù visto dall'esperienza pasquale.

I cosiddetti " vangeli (Mt, Mc, Lc, Gv) sono abbastanza posteriori. Ogni evangelista offre la sua visione personale di Gesù in modo vivo per la comunità cristiana a cui appartiene. È ovvio che i quattro autori sacri non presentano altro che la loro inquadratura personale intorno al messaggio di Gesù che è l'autentico e unico vangelo. Però, le opere scritte aiutarono le comunità locali ad affrontare il futuro con serenità, poiché disponevano di alcuni libri che riportavano tutti il pensiero genuino d. Gesù ed il suo annuncio salvifico-liberatore.

Col passare del tempo, sorsero altri scritti, quasi tutti in forma di lettere che, essendo rivolte al complesso di comunità cristiane, ricevettero il nome di " cattoliche " (1 e 2 Pietro, 1, 2, 3 Giovanni, san Giacomo, Giuda). Per ultimi,

apparvero alcuni scritti intenti a sottolineare l'opera redentrice di Gesù (Ebrei) e disporre le comunità alla venuta futura e trionfale di Gesù (Apocalisse). Questo complesso di scritti integra, dunque, il NT il cui obiettivo primordiale è quello di presentare Gesù come il grande inviato divino. Egli, rivendicando chiare prerogative messianiche, instaura nel mondo quel regno di pienezza annunciato per tanti secoli dalla riflessione teologica dell'AT.

Bibl. - Corsani B., Introduzione al Nuovo Testamento, Ed. Claudiana, Torino, 1972. Cullmann O., Il Nuovo Testamento, Ed. Il Mulino, Bologna, 1969. Fabris R., " Nuovo Testamento ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 976-993. Leonardi G., Le prime comunità cristiane e i loro scritti, Ed. Paoline, Roma, 1988. Schelkle K.H., Introduzione del Nuovo Testamento, Ed. Queriniana, Brescia, 1967.

A. Salas

O

Obbedienza.

Quando il P. Marie-Dominique Chenu si azzardò a dire: " L'obbedienza è una mediocre virtù morale ", c'era probabilmente qualcosa che saltava per aria. Tanto più che disse questa frase in risposta all'importanza che l'autorità ecclesiastica dava all'obbedienza.

D'altra parte, l'obbedienza fu predicata da Gesù con elogi che non si possono ignorare né sottovalutare (Fil 2,8; Eb 5,8). Questo porta a pensare che ci sia un malinteso nei riguardi dell'obbedienza.

Si afferma come un dato pacifico che col Vaticano II la fede ha riscoperto il senso originale Paolino. E lo ha fatto proprio nel ricordare la sua dimensione di obbedienza: " A Dio che rivela è dovuta "l'obbedienza della fede" (cf Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6) " (DV 5). Lo stesso P. Chenu, che sembrava abbassare il valore dell'obbedienza, spiegava così l'atteggiamento che aveva meritato l'elogio delle autorità ecclesiastiche: non fu l'obbedienza, ma la " fede nella parola di Dio, secondo cui gli inciampi e gli incidenti lungo la via non sono nulla ". Queste due testimonianze sono importanti, perché non intendono dire che bisogna mettere fede nell'atto dell'obbedienza: è proprio il contrario: bisogna mettere l'obbedienza nell'area della fede.

La stretta relazione tra obbedienza e fede permette di superare l'idea secondo cui l'obbedienza spetta alla vita religiosa mediante il voto di obbedienza. Il fatto che l'obbedienza non solo sia uno dei tre voti che costituiscono la vita religiosa, ma che sia stata addirittura ritenuta la base della stessa vita religiosa, e che sia stato ricordato spesso che anticamente si faceva solo il voto di obbedienza, ha fatto sì che sono state praticamente identificate obbedienza e vita religiosa. Perciò l'obbedienza, nella vita cristiana, aveva scarsa importanza.

L'obbedienza concerne invece ogni cristiano, semplicemente perché concerne Cristo. Nel decreto Perfectae caritatis, il Concilio ricorda ai religiosi l'obbedienza di Cristo (Gv 4,34; 5,30; Eb 10,7; Sal 39,9; Fil 2,7; Eb 5,8) (PC

14). Questo vale anche per tutti i cristiani: la vita di Gesù, anche l'obbedienza, è il cammino per ogni cristiano. Non si può monopolizzarlo, ma neanche sottrarsi ad esso.

Il problema dell'obbedienza ha le sue radici nelle mediazioni. Presso i cristiani, non c'è difficoltà ad ammettere in teoria l'obbedienza ad una riconosciuta volontà di Dio. La " sostituzione " di Dio da parte di un uomo crea sempre il problema della mancanza di identificazione tra Dio e questi mediatori umani, che dovrebbero rappresentare Dio nell'interpretazione (nel decidere, nel comandare) della coscienza oggettiva.

D'altra parte, tuttavia, il cristianesimo è la religione del mediatore: Gesù, e lo è proprio in quanto uomo: l'uomo Cristo Gesù (1 Tm 2,5). Considerare e porre l'accento nelle mediazioni e, conseguentemente, nei mediatori, sembrano atteggiamenti più cristiani che non la relazione diretta ed immediata con Dio. Questo è importante per un cristiano.

La nostra cultura democratica ha portato spontaneamente ad una umanizzazione dell'obbedienza ecclesiale. Le forme sono cambiate e la persona conta molto più di prima. Non parliamo qui dell'obbedienza religiosa, ma dell'obbedienza cristiana nella Chiesa.

Si può anche dire che quando il Vaticano II parla dell'obbedienza, non menziona l'ossequio dell'intelletto (mentre lo fa quando parla della fede: DV 5) , ma quello della volontà. Si ha con questo l'impressione che l'obbedienza cristiana sia l'accettazione di un modo di comportarsi nelle cose pubbliche di quella componente comunitaria che è la Chiesa, più che qualcosa d'altro. Con ciò, il rispetto per la persona e per la vita privata avrebbero un percorso differente.

Quanto precede può dare l'impressione che si apra una nuova e dannosa dicotomia (privato-pubblico, intelletto-volontà), e che la Chiesa rimanga relegata in una società, un gruppo, un partito, ecc., che esige l'ordine come ogni complesso, ma nulla più.

Le cose non stanno così. La Chiesa è una comunità di fratelli in cui nessuno può farsi padrone e signore di essa. Gesù è l'unico Signore. Ora, in questa comunità riunita nel suo nome, è presente Gesù con un tipo di presenza che sancisce quello che la comunità ha ritenuto più opportuno: " Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro " (Mt 18,20). I1 particolare rimane così accompagnato per evitare i personalismi che possono essere molto fallaci. Il senso della comunità è per il singolo una parola molto forte e un punto di riferimento. Quando uno ha sbagliato, ha

come ultimo riferimento la comunità: " Dillo alla comunità " (Mt 18,17). Servirà a qualcosa.

Nella Chiesa, ci sono stati quasi sempre conflitti tra superiori e sudditi (per esprimersi in qualche maniera). Alcune fasi della vita della Chiesa sono state specialmente dure. È meglio dimenticarle e perdonare anziché ricordare ed accusare. Per non ripetere le stesse cose, ricordiamo qui la reazione antimodernista, ancora nel nostro secolo. Anche recentemente, si sono uditi rumori poco graditi. L'obbedienza è vissuta ecclesialmente in frequente conflitto.

È avvenuto per l'obbedienza quello che è avvenuto per l'amore. Prima, si è pensato che l'amore evitasse i problemi; poi, che poteva convivere coi problemi; infine, che poteva provocare i problemi. Sembra che questo stia succedendo all'obbedienza nella Chiesa.

In qualsiasi forma, e senza che necessariamente ci si trovi tutti i giorni di fronte a problemi rumorosi, l'obbedienza è compatibile con una identificazione parziale, e questa identificazione parziale è quella che sostenta una conflitto sordo che potrebbe essere equiparato ad un sano e normale pluralismo.

Bibl. - Aa.Vv., Nuovo stile d'obbedienza, Ed. Ancora, Milano, 1969. Goffi T., " Obbedienza ", in: Nuovo dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinsello B., , pp. 1074-1091. Hayen A., Comunione e obbedienza nella libertà, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1973. Rondet H., L'obbedienza, problema di vita, mistero di fede, Ed. Queriniana, Brescia, 1969. Rueda B., Eccomi, Signore. Considerazioni sull'obbedienza, Ed. Ancora, Milano, 1975.

A. Guerra

Omelia.

La parola greca omilìa (in latino: sermo) equivale a conversazione o comunicazione religiosa di tipo familiare, a differenza del sermone, o predica (in latino: oratio) che significa: discorso oratorio. Fin dall'antichità classica, furono distinti due tipi di comunicazione verbale: uno, proprio dell'agorà (piazza o tribuna), di carattere rettorico; l'altro, caratteristico dell'ambiente domestico, di stile familiare. L'omelia, intesa come predicazione liturgica, ha sempre fatto parte del culto cristiano fin dalla più remota antichità, sia nelle riunioni dei catecumeni che nelle assemblee eucaristiche. La tentazione

dell'omelia è sempre stata quella di imitare la rettorica, specialmente quando la predicazione venne separata dalla liturgia a partire dal secolo XIII. Con la riforma liturgica instaurata dal Concilio Vaticano II, è stato affermato: " Si raccomanda vivamente l'omelia, che è parte dell'azione liturgica; in essa, nel corso dell'anno liturgico, vengono presentati, dal testo sacro, i misteri della fede e le norme della vita cristiana... " (SC 52).

L'omelia può essere definita, stando ai testi conciliari, come una parte del ministero della parola e della liturgia, rivolta ai membri dell'assemblea, in forma di proclamazione delle meraviglie della storia della salvezza, ossia del mistero di Cristo, ispirata dai testi biblici, che tiene presente il mistero che viene celebrato e le necessità particolari degli ascoltatori. Il modello di ogni omelia si trova nella predicazione di Gesù nella sinagoga di Nazaret, quando afferma: " Oggi questa Scrittura si è compiuta in voi che ascoltate " (Lc 4,21).

L'omelia comprende tre elementi fondamentali: una lettura biblica (per essa, bisogna studiare la Bibbia), un contesto liturgico (esso esige che si conosca la celebrazione liturgica) e un ambiente sociale (si richiede di osservare la realtà umana). In primo luogo, l'omelia, afferma il documento Partir el pan de la palabra (Condividere il pane della Parola), è al servizio della Parola di Dio, elemento centrale della liturgia. Sebbene essa sia rivolta a convertiti (dall'evangelizzazione) e a catechizzati (dalla catechesi), l'omelia ha una dimensione missionaria e una finalità educativa cristiana. In secondo luogo, l'omelia è a servizio del mistero celebrato, deve mettere in rapporto la liturgia della parola con la liturgia sacramentale, la parola col rito. Di qui, la ricchezza dei lezionari biblici nella celebrazione dei sacramenti. Inoltre, l'omelia deve aver presente l'anno liturgico, ossia la successione delle feste durante l'anno solare per vivere la totalità del mistero di Cristo. Infine, l'omelia è a servizio del popolo di Dio, cioè, applica la parola alla vita.

La predicazione liturgica, pur essendo oggi compito del ministro ordinato (presbitero o diacono), o di chi presiede la celebrazione, esige la collaborazione dell'assemblea, almeno nella sua preparazione. La riunione preparatoria dell'omelia comincia con l'esegesi dei testi biblici, specialmente del vangelo. Nello stesso tempo, si tiene presente una realtà umana, con l'intento di illuminare la vita partendo dalla parola. In alcuni casi, l'omelia può essere più induttiva o derivata dalla Scrittura; in altri, può essere più deduttiva o derivata dai fatti umani. In qualsiasi caso, la predicazione liturgica richiede una certa pianificazione.

Non è facile predicare bene. Sono molte le critiche mosse dai laici alle omelie, o perché sono astratte e campate in aria, o perché non implicano una dimensione di fede, o perché non dicono nulla. In alcuni casi, è assente la prospettiva biblica; in altri si osserva vanamente la dimensione sociale. Comunque, il ministero dell'omelia è oggi un ministero cristiano fondamentale.

Bibl. - Aa.Vv., Manuale della predicazione, Ed. dehoniane, Bologna, 1975. Deiss L., Celebrare la Parola, Ed. Paoline, Cinisello B., 1992. Della Torre L., " Omelia ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 923-943. Grasso D., La predicazione alla comunità cristiane, Ed. Paoline, 1969. Maldonado L., La predicazione, Ed. Queriniana, Brescia, 1973.

C. Floristán

Omosessualità.

L'atteggiamento pastorale e la sua prassi devono tenere presenti la complessità e la problematica implicate dal fenomeno omosessuale. Di tutti i capitoli della sessuologia umana, l'omosessualità, insieme alla trans-sessualità, costituiscono la sfida principale alla chiarificazione eziologica e al comportamento, e, soprattutto, al discernimento morale e all'orientamento verso una maturità evangelica. L'omosessualità maschile e femminile si presenta in un ventaglio così vasto che è necessario ricordare che le atipie costituiscono la norma comune. " Non esiste l'omosessualità, ma esistono gli omosessuali ". Questo è un principio generale antropologico che va affermato qui con tutta la sua forza.

Solo a titolo di esemplificazione, possiamo elencare: l'omosessualità inconscia, quella sospetta, quella conscia; l'omosessualità non attiva, quella attiva; l'omosessualità per motivi psico-affettivi (autentica), o per interessi estranei all'attrattiva sessuale (inautentica); l'omosessualità sporadica, quella permanente; l'omosessualità concreta o promiscua; ecc. Di fronte a tanta varietà, può essere utile una classificazione semplificata che distingue l'omosessualità primaria e l'omosessualità secondaria. Quella primaria è quella genuina o costitutiva che, in margine alle predisposizioni somatiche, genetiche, endocrine, ecc..., si forma, all'incirca, nei primi due o tre anni di vita. È praticamente irreversibile. L'omosessualità secondaria è la

conseguenza di riflessi condizionati o di situazioni ambientali. Può regredire in modo spontaneo, modificandosi l'ambiente sociale, o con tecniche specifiche, come quelle dei comportamenti. Per approfondire e trattare i problemi di omosessualità, è necessario respingere le interpretazioni parziali e conservare un atteggiamento eclettico o comunque aperto alla dimensione somatica, psicologica e sociale.

Nei postulati che ora enunciamo, sono riassunti alcuni punti fondamentali per la pratica pastorale:

a) rendere oggettiva e consapevole la complessità del problema ed avere un'apertura comprensiva ed accogliente;

b) tener presente che la pulsione omosessuale non è equivalente, a parità di circostanze, a quella eterosessuale. Il suo controllo esige molto frequentemente sforzi autenticamente eroici che obbligano al discernimento morale nel valutare fino a che punto esiste il " minimum libertatis " per poter parlare di atto etico;

c) valorizzare nella sua giusta proporzione il dato biblico e la tradizione;

d) non respingere e non accettare senza una valutazione critica la dottrina ufficiale cattolica. L'ultimo documento su questo tema: Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica sull'attenzione pastorale verso gli omosessuali (1o Ottobre 1986), pecca, a mio parere, delle ambiguità proprie del riduzionismo tradizionale dell'etica sessuale cattolica, e, d'altra parte, reca atteggiamenti significativi e stimoli evangelici; e) in sintonia col mondo scientifico, la pastorale deve vivere la tensione di ricerca e di progetto per la chiarezza e la maturità antropologica ed evangelica di quanti vivono ed anche subiscono il condizionamento omosessuale.

Bibl. - Aa.Vv., Fede cristiana e omosessualità, Centro Ecumenico di Agape, Prali, 1981. Aa.Vv., L'omosessualità. Aspetti medici, sociali e pastorali, Ed. Queriniana, Brescia, 1967. Eck M., L'omosessualità, Ed. Borla, Torino, 1967. Neill J.J. Mc, La Chiesa e l'omosessualità, Ed. Mondadori, Milano, 1979. Piana G., " Omosessualità e transsessualità ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 830-838.

A.M. Ruíz Mateos

Opinione pubblica.

Si intende per opinione pubblica il complesso di pareri dei membri della società su un fenomeno particolare, od anche il parere che hanno su questo fenomeno la maggior parte dei cittadini. Nel primo significato, diciamo, per esempio: " l'opinione pubblica è divisa sull'energia nucleare "; nel secondo: " l'opinione pubblica è favorevole all'ingresso in Europa ".

L'importanza dell'opinione pubblica è molto grande. Per gli individui, essa è uno dei mezzi principali di controllo sociale. I legislatori sanno che le leggi e le norme che non si addicono all'opinione pubblica sono condante a rimanere lettera morta. I governati la tengono molto presente, perfino nelle dittature, perché, come diceva già Macchiavelli, è più facile governare col benestare del popolo. Per questo, i regimi totalitari e autoritari moltiplicano l'indottrinamento politico e controllano tutti i mass-media.

Le democrazie, col fatto di riconoscere la libertà di espressione, facilitano la formazione di un'opinione pubblica autentica. Però, anche in esse, esistono forti ostacoli per conseguirla. Alcuni sono esterni agli individui, come, per esempio, il controllo dei mezzi di comunicazione sociale e le agenzie di stampa per gruppi di pressione. Altri sono interni, come, per esempio, i pregiudizi e gli stereotipi. Chiunque appartenga ad una ideologia si rende generalmente impermeabile agli argomenti e alle critiche che sembrano decisivi a quelli che non sono impegnati in essa.

Bibl. - Barbano F., " Opinione pubblica ", in: Enciclopedia Filosofica, IV, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 1195. Liener J., " Massa (psicosi e psicologia di), in: Dizionario di catechetica, Ed. Paoline, Roma, 1966, pp. 397-398. Lippmann W., L'opinione pubblica, Milano, 1963. Noelle-Neumann E., " Opinione pubblica ", in: Dizionario di psicologia, Ed. Paoline, 1975, pp. 786-787. P.I., " Opinione pubblica ", in: Dizionario di teologia pastorale, 2, Ed. Paoline, Roma, 1962, pp. 1254-1256.

L. González-Carvajal

Opzione fondamentale.

L'opzione fondamentale è una categoria fondamentale nel rinnovamento della morale. Questo concetto esprime la dimensione o scelta fondamentale della persona, il nucleo che dà senso e orientamento ad ogni comportamento morale. Da questa densità personale, l'opzione fondamentale è stata studiata come espressione della responsabilità o come via del dinamismo morale.

Per comprendere il significato dell'opzione fondamentale, è necessario tenere presenti il suo uso e le sue basi.

L'idea di opzione fondamentale è stata usata in teologia per spiegare la grazia partendo dai suoi fondamenti antropologici, per scoprire la radice della prima conversione, per valutare la gravità del peccato o, più in generale, per definire la stessa esistenza cristiana. La filosofia morale parla di " progetto esistenziale ", " senso della vita ", per designare l'opzione fondamentale. Però, è stata la psicologia che ha studiato di più la realtà dell'opzione fondamentale: l'identità personale, l'integrazione, l'intenzione basilare, la maturità, ecc., sono alcuni elementi costitutivi dell'opzione fondamentale. Bisogna anche sottolineare l'importanza che ha avuto nella pedagogia catechetica e morale: l'opzione fondamentale è concepita come " opzione iniziale ", inizio di ogni procedimento di maturità religiosa e morale.

I fondamenti principali dell'opzione fondamentale partono da una riflessione filosofica sulla persona: l'esperienza dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione.

La persona riflette su se stessa come soggetto, ha coscienza del proprio essere e del proprio operare. Questo tipo di autocoscienza si riferisce alla totalità della persona più che alle azioni concrete. Di fatto, il soggetto non solo compie azioni particolari, ma nello stesso tempo, realizza se stesso come persona. Però, l'oggetto della coscienza esplicita sono i propri atti, non la persona-soggetto. L'autocoscienza della persona come totalità si chiama " trascendentale ", o " fondamentale "; non è l'autocoscienza oggettiva, ma soggettiva. Questa autocoscienza soggettiva è più ricca e più profonda dell'autocoscienza oggettiva, perché è la sua condizione ed il suo fondamento. Per chiarire la profondità di questa dimensione della persona, la psicologia propone l'immagine di cerchi concentrici o strati: il centro della persona e i circoli periferici; lo strato profondo e gli strati superficiali.

Assieme all'autocoscienza è presente la realtà dell'autodeterminazione, cioè, la libertà " trascendentale " o " fondamentale ". La persona è libertà, capacità di scelta e decisione. La persona è una scelta in atto. Non esiste la persona in sé, anteriore alle sue scelte. L'autocoscienza della persona è sempre conoscenza davanti ad una scelta.

Come la persona autocosciente è fonte degli atti concreti, è presente in essi, ed essi la esprimono come parte e fondamento, così anche la libertà fondamentale è origine e possibilità delle decisioni concrete.

In questi ultimi anni, l'opzione fondamentale è messa in rapporto col fondamento della moralità. Questo orientamento sembra destinato a rivitalizzare la riflessione sull'opzione fondamentale, in quanto abbraccia il fondamento della morale come scienza ed il fondamento del fattore morale come categoria umana. Entrambe le dimensioni vengono arricchite da nuovi presupposti antropologico-filosofici e da nuovi contenuti biblico- teologici. In questo orizzonte, ci sarebbe da parlare di autonomia morale, di moralità trascendentale, di senso dell'esistenza, di essere del Signore, di essere cristiani, ecc., come nucleo dell'opzione fondamentale.

Partendo da questi presupposti dell'opzione fondamentale, appare la necessaria articolazione persona-atti. In questo contesto, sorgono la maggior parte dei problemi di applicazione dell'opzione fondamentale. Bisogna affermare che sono due livelli distinti, ma intimamente connessi. Non si può comprendere il centro della persona senza i suoi atti, né i suoi atti senza la profondità trascendentale della persona. La persona è autocoscienza davanti ad una scelta. Perciò l'opzione fondamentale può essere modificata, approfondita, sostituita durante l'esistenza personale.

Le questioni particolari che vengono studiate attorno all'opzione fondamentale hanno oscurato e limitato l'impostazione fondamentale. Quando appare l'opzione fondamentale? Come è data l'opzione fondamentale? Sono temi specificamente psicologici, ma hanno una grande importanza nel comportamento morale. Lo stesso si deve dire per l'applicazione quasi esclusiva dell'opzione fondamentale alla gravità del peccato. Non molto tempo fa, B. Häring ha affermato che l'opzione fondamentale influisce su quasi tutti gli aspetti della morale. Eppure, i manuali di teologia morale non hanno ancora integrato sufficientemente i risultati di queste riflessioni riguardanti l'opzione fondamentale.

Bibl. - Del Lago G., Dinamismi della personalità e grazia, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1970. Demmer K., " Opzione fondamentale ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., 1994, pp. 854-861. Dianich S., L'opzione fondamentale nel pensiero di san Tommaso, Ed. Morcelliana, Brescia, 1968. Flick M. - Alszeghy Z., L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia, in: " Gregorianum " 41 (1960), pp. 593-619. Fuchs J., Esiste una morale cristiana?, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1970, pp. 113-140.

M. García Leyva

Ordinazione.

L'ordinazione è il rito col quale la Chiesa promuove un suo membro, ritenuto idoneo, ad un determinato grado di ministero ecclesiale: diaconato, presbiterato, episcopato. A partire dal Medioevo, questo rito fu ritenuto uno dei sette sacramenti, e quantunque si sia sempre parlato di un solo sacramento dell'Ordine, esso è sempre stato esercitato in vari gradi, che a un dato momento dell'evoluzione storica, furono distinti in ordini maggiori (presbiterato, diaconato, suddiaconato) e minori (ostiariato, lettorato, esorcistato, accolitato). Il legame dell'episcopato con gli altri ordini fu invece poco chiaro e si trasformò in una cerimonia di consacrazione, paragonabile all'incoronazione del re o dell'imperatore. Il Concilio Vaticano II ridiede all'episcopato il suo genuino carattere sacramentale e ristabilì l'Ordine nei suoi gradi originari: vescovo, presbitero, diacono. Gli antichi ordini minori dell'accolitato e del lettorato, che non sono propriamente sacramento, si ricevono ora per mezzo di una istituzione, non di una ordinazione.

Nonostante alcune fluttuazioni (liquidate definitivamente con la Costituzione apostolica Sacramentum ordinis di Pio XII, del 30 Novembre 1947), il segno essenziale che la Chiesa ha usato per celebrare il sacramento dell'Ordine è stato l'imposizione delle mani accompagnata dall'invocazione dello Spirito Santo. Si faceva già così nelle comunità primitive, stando a vari testi del Nuovo Testamento (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6). Quando vennero distinti i ministeri del vescovo e quelli del presbitero (che all'inizio non appaiono delimitati con precisione), la cerimonia dell'imposizione delle mani vanne compiuta nel modo seguente: nell'ordinazione di un vescovo, questi riceveva l'imposizione delle mani da parte di vari vescovi insieme, come rappresentanti dell'intero collegio episcopale. Il presbitero riceveva l'imposizione delle mani da parte del vescovo e di vari presbiteri, membri dell'ordine sacerdotale. Per l'ordinazione del diacono, il vescovo solo imponeva la mano al candidato. Anche oggi si procede in questo modo, ed il segno dell'imposizione delle mani viene accompagnato da una solenne preghiera di ringraziamento in cui il vescovo celebrante chiede al Padre che mandi il suo Spirito sugli ordinandi affinché siano degni della missione che la Chiesa affida loro. Le ordinazioni si celebrano sempre nel contesto dell'Eucaristia, in un giorno festivo e con la partecipazione di tutta la

comunità cristiana. Il fine è quello di sottolineare l'essenziale dimensione comunitaria del sacramento dell'Ordine.

Il nome stesso Ordine indica due cose fondamentali: coloro che lo ricevono entrano a far parte di un collegio di ministri, e rimangono ordinati o destinati ad una funzione comunitaria. Anticamente, la parola ordo significava un corpo sociale organizzato: per esempio, c'era a Roma l'ordine dei senatori, quello dei cavalieri. Nella Chiesa, coloro che sono ordinati vescovi, presbiteri o diaconi non lo sono mai a titolo puramente personale. Per loro, essere ordinati significa entrare nel corpo corrispondente. Così, ogni vescovo è incorporato nel collegio episcopale, formato da tutti i vescovi del mondo e destinato ad essere responsabile dell'andamento di tutta la Chiesa. Ogni presbitero diventa un membro dell'ordine sacerdotale, costituito da tutti i presbiteri di una diocesi con la finalità di collaborare col vescovo nel compito di guidare la Chiesa locale. I diaconi formano anch'essi un gruppo organizzato, stando agli ordini diretti dei vescovi o dei presbiteri. Per molti secoli, nella Chiesa d'Occidente, venivano ordinati diaconi soltanto quelli che intendevano diventare presbiteri e, data la legge del celibato obbligatorio per i presbiteri, dovevano essere celibi anche i diaconi. Oggi, è stato ristabilito il diaconato permanente, al quale possono essere ammessi sia uomini celibi che uomini sposati.

Il secondo motivo per cui questo sacramento si chiama sacramento dell'ordine è dovuto al fatto che questa parola significa anche: destinazione per qualcosa o per qualcuno. L'ordinato non lo è per se stesso, per un suo onore o per una sua dignità propria, e neanche per la sua perfezione spirituale. È ordinato per gli altri, per servire tutti i membri della comunità cristiana: tutta l'autorità e tutti i poteri spirituali che gli ordinati ricevono sono destinati al miglior servizio dei membri del Popolo di Dio. Cosi, viene formulato nella solenne preghiera di ordinazione di un vescovo: " O Padre, che conosci i segreti dei cuori, concedi a questi tuoi servi da te eletti all'episcopato di pascere il tuo santo gregge, e di compiere in modo irreprensibile la missione del sommo sacerdozio. Essi ti servano notte e giorno, per renderti sempre a noi propizio e per offrirti i doni della tua santa Chiesa. Con la forza dello Spirito del sommo sacerdozio abbiano il potere di rimettere i peccati secondo il tuo mandato; dispongano i ministeri della Chiesa secondo la tua volontà; sciolgano ogni vincolo con l'autorità che hai dato agli apostoli. Per la mansuetudine e la purezza di cuore siano offerta viva a te gradita per Cristo tuo Figlio ".

Coloro che ricevono l'episcopato ed il presbiterato sono anche chiamati " sacerdoti " nel linguaggio comune della Chiesa. Però, questo termine deve essere inteso in modo che non venga ad oscurare la verità fondamentale secondo cui Cristo è l'unico sacerdote della Nuova Legge (cf Eb 7,26-27) e tutta la Chiesa costituisce un corpo sacerdotale che continua nel mondo lo stesso sacerdozio di Cristo (cf 1 Pt 2,9). Questa verità è così importante che, nei primi tempi del cristianesimo, Bi evitava di dare il nome di sacerdoti ai ministri della Chiesa e si usavano invece nomi sacri del mondo profano, che indicavano la finalità funzionale di ogni ministero: vescovo, ispettore; presbitero, anziano; diacono, servitore. Più tardi, fu introdotto il vocabolario sacerdotale per indicare il rapporto dei ministeri con l'esercizio del sacerdozio di Cristo e della Chiesa. I ministri ordinati ricevono il nome di sacerdoti perché hanno la missione di rendere possibile l'esercizio del sacerdozio comune di tutti i fedeli, ma non perché essi soli siano sacerdoti. È nella celebrazione dell'Eucaristia che appare con maggiore chiarezza la distinzione e, nello stesso tempo, l'unione tra il sacerdozio ministeriale ed il sacerdozio comune. Sono i fedeli, il popolo radunato in assemblea liturgica, coloro che propriamente celebrano la Messa. Però, il vescovo o il presbitero che presiede hanno alcune potestà specifiche, destinate a rendere possibile l'azione del sacerdozio comune.

Bibl. - Brandolini L., Ministeri e servizi nella Chiesa oggi, Ed. Liturgiche, Roma, 1980. Favale A. - Gozzelino G., Il ministero presbiterale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1972, pp. 169-190. Ferraro G., " OrdineOrdinazione ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 943-960. Rahner K., Parola ed eucaristia, in: Saggi sui sacramenti e sull'escatologia, Ed. Paoline, Roma, 1965, pp. 109-172. Triacca A.M., Per una teologia liturgica del sacramento dell'Ordine in Occidente. Linee metodologiche, in: Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico, Ed. Anselmiana, Roma, 1985.

J. Llopis

Ordini religiosi.

Nel diritto comune, sta scomparendo la denominazione molto antica e molto ricca di ordine religioso. Tutte le denominazioni tradizionali, trattandosi di religiosi in senso stretto, vengono assorbite da quella nuova: Istituti religiosi. Nel diritto particolare ed in quello proprio, si può continuare a fare uso del

nome tradizionale e di tutto ciò che costituisce " il patrimonio dell'istituto " (CIC c. 578). La grande riforma della vita religiosa consiste, in parte nel potenziare " una giusta autonomia di vita " nei singoli istituti (CIC c. 586), e nel favorire i propri carismi e le proprie finalità, il proprio stile di vita, ecc. Su questi punti, il Nuovo Codice di Diritto Canonico ha seguito la ricchissima dottrina del Concilio Vaticano II, contenuta principalmente nella Costituzione Lumen Gentium (n. 45) e nel decreto Perfectae Caritatis (n. 2).

Nell'attuale diritto comune, è scomparsa la distinzione tra voto solenne e voto semplice. Nel diritto particolare, gli ordini religiosi conservano i voti solenni. Prima, questa era la principale differenza specifica tra Ordini e Congregazioni. I voti solenni rendono invalidi gli atti ad essi contrari. Invece, se non consta espressamente il contrario, i voti semplici li rendono solo illeciti. Gli Ordini mendicanti emettono solo il voto di obbedienza secondo la regola in cui sono contenuti i tre voti religiosi come rafforzamento dei consigli evangelici.

I quattro grandi Ordini mendicanti: francescani, domenicani, carmelitani e agostiniani, sono sorti per motivi differenti. Hanno, però, innegabili punti di convergenza, una grande affinità spirituale e una quasi coincidenza cronologica che li rende contemporanei nel tempo e nelle idee fondamentali . Questo li affratella e li unifica.

Bibl. - De Candido L., " Vita consacrata ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1677-1692. Gozzelino G., Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1997. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica " Vita consecrata ", 25.3.1996. Tillard J.M.R., Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi, Ed. Paoline, Alba, .

L. Vela

Ortodossia.

L'ortodossia, come punto di partenza, è l'interpretazione del mondo fatta da una determinata religione, che porta con sé un'etica, una prassi, che vuole essere la traduzione, nella vita di ogni giorno, degli enunciati del messaggio corretto. L'ortodossia è, prima di ogni cosa, una dottrina di esclusione. L'ortodossia succede alla credenza. Un credente chiama tutti gli uomini a condividere la sua fede; un ortodosso rifiuta tutti gli uomini che non

condividono la sua fede. La fede del primo è, soprattutto, un sentimento; la fede del secondo è, soprattutto, un sistema. Il primo dice: " Lasciate che vengano a me ". Il secondo: " Sia anàtema ". È una legge quasi fatale che questo succeda a quello. Così, dunque, l'ortodossia è una conseguenza fatale di ogni credenza che trionfa, o, comunque, è una tentazione a cui pochi resistono.

Questo non vuol dire che la parola ortodossia non abbia un significato corretto. All'inizio, si chiamava ortodosso chiunque professava una determinata religione secondo i princìpi fondamentali di questa religione. Per esempio, un cristiano che negasse che Gesù è Dio e uomo cesserebbe automaticamente di essere ortodosso. Però, lungo la storia, si è abusato molto del termine ortodossia. Per comprenderlo meglio, potremmo dire che un cattolico ha tutto il diritto di essere tomista, come un socialista ha quello di essere marxista. Però, nessuno dovrebbe esserlo in forma estremista, cioè, escludendo dal cattolicesimo o dal socialismo chiunque non condivida l'interpretazione che l'ortodosso ritiene l'unica possibile.

Tuttavia, il cristianesimo, fin dall'inizio, si preoccupò di conservare intatta la retta dottrina, cioè, l'ortodossia. Questo lo portava a richiamarsi ai grandi punti di riferimento del suo messaggio. Essi vennero condensati, soprattutto, nel canone, o regola scritta, costituita dai ventisette libri che compongono il Nuovo Testamento. Questo, però, non bastava, in quanto era sempre necessaria una corretta interpretazione di questo messaggio scritto. Occorreva, perciò, la presenza dello Spirito Santo all'interno della Chiesa. La Chiesa, poi, era vista come una collettività dotata di carismi o funzioni varie. San Paolo ricorre al paragone del corpo: " Dio ha disposto le membra del corpo in modo distinto, come egli ha voluto. Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. Non può l'occhio dire alla mano: "Non ho bisogno di te"; oppure la testa ai piedi: "Non ho bisogno di voi". Anzi proprio le membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie; e le parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggiore rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggiore decenza, mentre quelle decenti non ne hanno bisogno " (1 Cor 12,18-24). Con questo, si vuol dire che l'autentica ortodossia deve essere pienamente solidale, dal momento che nessuna parte del corpo ecclesiale ha il monopolio della retta dottrina.

L'istruzione della Sacra Congregazione per la dottrina della fede " Libertà cristiana e liberazione " (22 Marzo 1986) si esprime così: " I pastori... devono

essere pieni di speranza al pensiero che tante risorse straordinarie di santità sono contenute nella fede viva del Popolo di Dio. Bisogna fare in modo che queste ricchezze del sensus fidei possano pienamente sbocciare e dare frutti abbondanti. Aiutare con una meditazione approfondita del disegno della salvezza, così come questo si sviluppa riguardo alla Vergine del Magnificat, la fede del popolo dei poveri ad esprimersi con chiarezza e a tradursi nella vita: è questo un nobile compito ecclesiale, che attende il teologo. Così una teologia della libertà e della liberazione, come eco fedele del Magnificat di Maria conservato nella memoria della Chiesa, costituisce un'esigenza del nostro tempo " (n. 98). Con questo, si intende evitare un grave pericolo per l'ortodossia: la macrocefalia, ossia, l'eccesso di attribuzioni agli organi direttivi ecclesiali nel determinare ciò che è corretto nell'interpretare e nell'applicare il messaggio cristiano.

Questo suppone, inoltre, che l'ortodossia non impedisca il libero svolgersi della ortoprassi, o retto agire, poiché è in questo ambito che cresce e fiorisce la stessa Parola di Dio. La suddetta Istruzione riconosce ciò quando parla della dottrina sociale della Chiesa in cui ci mette in guardia contro il pericolo e la sclerotizzazione delle formule, o, in altre parole, della inflazione ortodossa.

Come si vede, una ortodossia veramente ortodossa (sia lecita questa ridondanza) non può chiudersi in se stessa, come se fosse stata trovata, una volta per sempre, la formulazione della fede. La fede sarà sempre la stessa, ma la sua formulazione varierà costantemente a seconda della prassi del popolo credente e delle sfide dell'umanità non credente o indifferente. Una ortodossia che ha voluto essere sempre uguale a se stessa lungo i secoli è diventata, per ciò stesso, eterodossa, perché si è resa differente (hétera) dell'unica fonte della verità, che è la prassi: l'amore, la liberazione, la giustizia.

Questo ripiegarsi su di sé fa del cristianesimo orientale, separato dalla Chiesa romana, un blocco eccessivamente uguale a se stesso, con poche o nessuna possibilità di evoluzione e di adattamento ai nuovi tempi e alle nuove sfide. È questa, soprattutto, la grande tragedia della ortodoxìa, specialmente di quella che sopravvive nei popoli dell'Unione Sovietica.

Bibl. - Clément O., La Chiesa ortodossa, Ed. Queriniana, Brescia, 1989. Fries H., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1987, specialmente pp. 129-135. Metz G.B. - Schillebeecks E. " Ortodossia ed eterodossia ", in: Concilium, 23(1987). Rahner K., Che cos'è l'eresia?, in:

Saggi di spiritualità, Ed. Paoline, Roma, 1965, pp. 517-590. Sala G.B., " Ortodossia ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 994-1018.

J.M. González Ruiz

P

•

Pace.

Il concetto di pace ha un significato ricco e complesso. Riferito alla dimensione della persona, si può parlare di essere in pace con se stessi, di essere pacifici in rapporto con gli altri. Nella dimensione politica, il significato di pace viene limitato ad un semplice stato di assenza di guerra.

La coscienza d'oggi cerca di dare al concetto di pace un contenuto più pieno. Si mette allora in evidenza quello che la pace autentica comporta come ideale utopico, che abbraccia tutti gli aspetti esistenziali, generando uno stile di vita dominato dall'impegno per conseguire la pace a tutti i livelli: personale, sociale, politico, ecologico, internazionale, planetario. Indubbiamente questo ideale muove vari movimenti sociali di innegabili connotazioni etiche.

Nella Bibbia, la pace è presentata come un dono di Dio, con un significato che si avvicina a quello di salvezza. Di qui, l'espressione comune: " riposare in pace ". La pace assoluta e definitiva che è la vita vera è Dio: JHWH è il Dio della pace (Gdc 6,24).

I profeti insistono nel collegare la pace con la giustizia: senza la giustizia, non ci può essere la pace vera (Is 32,16-18). Nella vita d'ogni giorno, la pace significa il benessere, la fortuna, la felicità, i buoni rapporti.

Tuttavia, la pace ha una dimensione escatologica: avrà la sua pienezza, come dono di Cristo, negli ultimi tempi. Intanto, è una esigenza etica per il cristiano e per tutte le persone di buona volontà.

Bibl. - Bianchi G. - Diodato R., Per una educazione alla pace, Ed. Piemme, Casale M., 1987. Haering B., Nuove armi per la pace. Ciò che i cristiani possono fare, Ed. Paoline, Roma, 1984. Mattai G., " Pace ", in: Nuovo Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino),

1989, pp. 627-637. Milanesi G. (a cura di), I giovani e la pace, LAS, Roma, 1986. Roveda P., Per educare alla pace, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1982.

A. Moreno Rejón

Padre nostro.

La tradizione cristiana ha sempre ritenuto il Padre nostro la preghiera che Gesù ha insegnato ai suoi discepoli affiché si rivolgessero comunitariamente al Padre (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). Da un punto di vista critico, si pensa che si tratti di un adattamento cristiano del famoso qaddisl ebraico che le comunità primitive — tutte quelle di origine aramaica — condividevano nella celebrazione delle loro agapi fraterne (= eucaristie). Però, questa preghiera cristiana ha qualcosa che la tradizione ebraica non ha mai potuto immaginare: chiamare Dio col nome di Padre! Questa sembrava una cosa talmente audace che, nel momento di recitare questa preghiera, quelli che non erano ancora battezzati uscivano dalla sala. Solo i membri della comunità avevano il privilegio di condividere quella filiazione divina che Gesù era venuto a portare loro (Gal 4,3-4).

Il Padre nostro contiene sette domande. Le prime tre, di carattere escatologico, pregano il Padre per l'instaurarsi definitivo del suo Regno, qui in terra, già avviato, dal momento che la comunità cristiana condivide a livello di vita l'annuncio di Gesù. Le altre quattro domande sono suppliche in cui si chiede aiuto al Padre per le necessità materiali, per superare le difficoltà della vita e per essere preservati dalle insidie del Maligno. Certamente la grande domanda del Padre nostro è quella che osa chiedere a Dio che ci perdoni le offese che gli abbiamo recato come noi perdoniamo a quelli che hanno offeso noi. Pertanto, se il cristiano non concede il suo perdono agli altri, non può neanche sperare che Dio perdoni a lui.

Il contenuto del Padre nostro è chiaramente comunitario. È la grande supplica che l'assemblea cristiana osa rivolgere a Dio per chiedere il suo aiuto e la sua protezione per affrontare i problemi che la vita stessa continua a porre. Nella storia del cristianesimo, questa preghiera è stata trasformata in una specie di porta-fortuna dotata di forza per fermare l'ira di Dio. I cristiani recitano forse troppi padre nostri senza preoccuparsi di approfondirne il sublime contenuto. Se lo facessero, vedrebbero che si tratta di una preghiera

comunitaria che va recitata solo se si è disposti a praticare quanto si espone in questa preghiera.

Bibl. - Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 2759-2865. Jeremias J., Teologia del Nuovo Testamento, I, Brescia, 1971, pp. 222-223. Maggioni B., Il racconto di Matteo, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 84-90. Rouiller G. - Varone C., Il vangelo secondo Luca, Ed. Cittadella, Assisi, 1983, pp. 366-371. Schürman H., Il Padre nostro alla luce della predicazione di Gesù, Roma, 1967.

A. Salas

Padrino.

La scela di padrini sorse nella Chiesa prima del catecumenato. I padrini e le madrine apparvero spontaneamente senza che il loro compito fosse ancora precisato. Tutti i cristiani della comunità si sentivano responsabili in forza della maternità della Chiesa. Col tramonto del catecumenato, tramontò anche la figura dei padrini. Questa, a partire dal secolo VI, assunse un carattere individuale e giuridico, con evidente perdita del suo senso ecclesiale.

I padrini e le madrine di battesimo che vengono scelti oggi, o perché sono parenti, o per rapporti sociali, o per prestigio sociale, sono di fatto una semplice finzione. In realtà, i padrini dei bambini sorsero come sostituti dei genitori quando questi bambini erano rimasti orfani o quando i genitori non curavano la loro educazione cristiana. Questo fatto eccezionale e giustificato divenne poi una norma generale. Il nuovo rituale del battesimo per i bambini sottolinea il compito insostituibile dei genitori. L'iniziazione cristiana, afferma il decreto Ad Gentes, " non deve essere soltanto opera dei catechisti o dei sacerdoti, ma di tutta la comunità dei fedeli, e soprattutto dei padrini, sicché i catecumeni avvertano immediatamente di appartenere al Popolo di Dio " (AG 14).

Il fare da padrini è una funzione personale esercitata dalla comunità cristiana e dai fedeli per realizzare un triplice compito: rendere testimonianza al candidato nel suo processo di conversione; garantire il suo eventuale ingresso nella comunità; aiutarlo nella sua crescita cristiana. La dimensione comunitaria del compito del padrino non sopprime la sua dimensione personale. Il padrino e la madrina aiutano il loro figlioccio a maturare nel suo itinerario cristiano.

Bibl. - CIC cann. 872-874; 774 § 2.
C. Floristán

Paganesimo.

Verso la fine del secolo II, e probabilmente in Italia, i cristiani cominciarono a chiamare l'antico culto greco-romano (che prevaleva negli ambienti rurali) col nome di " religione dei campagnoli " (religio paganorum). Da qui, proviene il nome di paganesimo che fu ben presto generalizzato. Già l'AT, per designare i non Ebrei, usava il nome colettivo di goyim, badando soprattutto alla differenze religiosa più che a quella etnica o nazionale. In modo simile, nel NT, la parola gentiles indica i non Ebrei e i non cristiani. Quando la diffusione del cristianesimo ridusse i seguaci delle religioni " gentili " quasi esclusivamente agli abitanti dei villaggi (pagus), i cristiani sostituirono il nome di " gentili " con quello di " pagani ".

Dunque, " paganesimo ", in senso generale, significa ogni sistema religioso differente dal cristianesimo. Sono esclusi da questa denominazione l'ebraismo e l'islamismo (le religioni abramiche, provenienti da una rivelazione che inizialmente fu comune).

Il paganesimo comprende pertanto tutte le religioni politeiste, panteiste e perfino quelle monoteiste non ebraiche e non cristiane (Zaratustra).

Il paganesimo già specificamente greco-romano, con cui il cristianesimo venne a contatto, offriva tutti i caratteri delle mitologie politeiste. Concepiva gli dèi come " immortali ", ma soggetti a passioni umane. Abitavano l'Olimpo, ma prendevano parte alle lotte di questa terra con lo stesso interesse dei mortali di quaggiù. La capacità di assimilazione che aveva questo tipo di mitologia gli permise di accettare con facilità dèi eterogenei con le loro tradizioni (culti orientali). Il paganesimo greco-romano era una religione eminentemente rituale, priva di una teologia capace di fondare una certa ortodossia, o almeno una certa concezione del divino. La sua storia manifesta l'estrema mobilità e fluidità dei suoi simboli. Come in tutte le religioni, tra la fede popolare e quella delle menti colte, vi fu sempre una distanza notevole, accresciuta nel mondo greco dalle idee filosofiche, e nell'aristocratico impero romano, dalla profonda separazione degli strati sociali.

Gli dèi del pànteon romano furono, a loro volta, stabiliti dall'impero su un sostrato previo di vecchie divinità indigene, italiche, celtiche e iberiche. Esse

furono eclissate dagli dèi della potenza dominatrice 98 può darsi che siano sopravvissute, ma sfigurate 98; rimasero comunque nella religiosità della gente umile e nelle tradizioni campestri.

Su questi strati religiosi, si sviluppò il cristianesimo come religione ufficiale dell'impero romano. I culti orientali furono quelli che opposero la maggiore resistenza negli ultimi tempi del paganesimo classico. Le disposizioni legali di Costantino e dei suoi successori esercitarono un influsso decisivo sulla sorte di questo paganesimo greco-romano.

Oggi, il termine neo-paganesimo appare talvolta nel linguaggio religioso cristiano. Esso può indicare atteggiamenti esistenziali che, almeno nella loro implicita scala di valori, non riconoscono la supremazia di un ultimo valore religioso. Il termine può anche alludere ai tentativi di formulare un tipo di umanesimo che si dichiara " religioso " in quanto attribuisce un valore quasi numinoso a certi elementi dell'esistenza terrena (la libertà, l'estetica, la vita stessa). Però, è " politeista ", perché ritiene che questi valori non si possano ridurre ad una scala unitaria: possono unicamente essere validi come momenti staccati e alle volte contraddittori. Sarebbe dunque un umanesimo " religioso " come protesta di fronte ad uno scientismo; contemporaneo, con una specie di religiosità spontanea, svincolata da dogmi e da moralismo, atea rispetto al dio del monoteismo. Nel monoteismo, come ordinamento di tutti i valori dell'esistenza sotto un principio unitario, questa concezione culturale vede la chiave di tutte le tendenze fanatiche e la matrice storica dei totalitarismi. Questa interpretazione " frammentaria " della vita, anche senza essere formulata esplicitamente, è diffusa in vasi settori di giovani e costituisce una delle sfide più gravi dell'attuale compito pastorale.

Bibl. - Berger P.L., Il brusìo degli angeli, Ed. Il Mulino, Bologna, 1969. Dhamony M., Fenomenologia storica della religione, in: Cantone C. (a cura di), Le scienze della religione oggi, LAS, Roma, , pp. 13-87. Eliade M., Trattato di storia delle religioni, Torino, 1966. Ferrarotti F. - Cipriani R., Sociologia del fenomeno religioso, Ed. Bulzoni, Roma, 1974. Grumelli A., Problematica pastorale, Ed. AVE, Roma, 1966.

J. Martínez Cortés

Papa.

Il titolo di Papa è quello che usa il popolo cristiano per indicare il vescovo di Roma in quanto primate della Chiesa Cattolica. È frequente anche quello di vicario di Cristo. Entrambi i titoli sono relativamente recenti per designare il papa: infatti, nel primo millennio, non venivano usati nei suoi riguardi, ma erano applicati a vescovi, sacerdoti e abati. Nel secondo millennio, invece, si impongono come titoli propri del Papa nel contesto di un'ecclesiologia più giuridica e dopo la separazione delle Chiese Orientali. Nella tradizione più antica della Chiesa, che dura per tutto il primo millennio, il titolo proprio del Papa è quello di vicario o successore di Pietro, che rispecchia meglio il significato e le radici bibliche del primato del Papa.

Oggi, c'è una convergenza sempre maggiore nel mettere in risalto il " ministero petrino " del Nuovo Testamento come una funzione di unità; esso serve alla comunione della Chiesa e a superare i conflitti tra la corrente giudaizzante del cristianesimo e i gruppi ellenisti più radicali. La figura di Pietro cresce progressivamente nel NT come quella di un apostolo universale, riconosciuto da tutti i settori cristiani, e che gode di un grande prestigio tanto per la sua " leadership " nella comunità dei discepoli quanto per essere stato il primo testimone della risurrezione. Questo ministero petrino è visto come qualcosa di voluto da Dio, che ha la sua origine nella stessa attività di Gesù e nel suo progetto del Regno.

Cresce anche il consenso circa il suo martirio avvenuto a Roma, anche se non è stato il primo vescovo di Roma, ma un apostolo universale. Il suo significato si estende nell'epoca patristica a tutti i vescovi e a tutte le Chiese che partecipano del suo ministero petrino (tradizione cipriana e agostiniana). Nella Chiesa antica, cresce il significato della Chiesa di Roma per la sua duplice tradizione apostolica- martiriale, per la sua influenza dottrinale e disciplinare garantita dalla sua ortodossia, per la sua apertura alle altre Chiese in un servizio fraterno e per il fatto indiscutibile di essere la capitale dell'impero ed il centro degli interscambi cristiani con tutte le Chiese delle provincie. Durante i primi tre secoli, viene sottolineata l'attività episcopale del Papa come vescovo di Roma. A partire dal secolo III, aumentano le sue competenze ed i suoi interventi nelle Chiese d'Occidente (fino a riconoscerlo come Patriarca dell'Occidente) e già col secolo III sta crescendo la coscienza papale di un nesso speciale tra il ministero petrino e la Chiesa di Roma, rappresentata dal suo vescovo, nel contesto della successione apostolica di tutta la Chiesa. Il secolo IV è quello dello sviluppo esplicito di una teologia del primato e quello di un nesso diretto tra Pietro ed il vescovo di Roma per i

papi della fine di questo secolo. Già in quest'epoca, comincia una valutazione diversa delle Chiese orientali e di quelle latine circa la sua funzione: le prime gli riconoscono un primato di onore tra uguali (primato nella comunione fraterna), anche se di fatto accettano alcuni suoi interventi giuridici su certi punti che riguardano le Chiese orientali. Da parte di Roma, si esige di potere intervenire nelle faccende importanti delle altre Chiese in quello che riguarda l'unità universale (" le cause maggiori "), come anche il diritto di veto rispetto ai concili e la competenza come tribunale di appello per tutta la Chiesa. Si accetta, invece, l'autonomia delle Chiese nella loro vita interna.

Questa è la concezione che fondamentalmente rimane nel primo millennio. Nel secondo millennio, invece, avviene la rottura (scomunica) tra le Chiese orientali e quella latina, mentre c'è una grande espansione del ministero papale. Esso si trasforma in movente della riforma della Chiesa (a partire dalla riforma gregoriana) e questo porta all'espandersi delle sue funzioni, al formarsi di una monarchia papale centralizzatrice, alla romanizzazione dell'Occidente nella sua liturgia, disciplina e legislazione, ad un crescente intervento del Papa nelle faccende delle altre Chiese che perdono la loro autonomia rispetto a Roma. In questo contesto, va compreso il modello attuale del papato, la formazione di una Curia con varie Congregazioni, la politica di legati e nunzi, la nomina papale dei vescovi delle altre Chiese, ecc. La Controriforma potenzia questo sviluppo, anche se persiste una coscienza episcopalista che conserva le tradizioni di autonomia del primo millennio. Il Concilio Vaticano I mette il cappello a questo processo col definire il suo primato universale nella Chiesa e l'infallibilità pontificia. Col secolo XIX, cresce la monarchia pontificia e cala l'autonomia dei vescovi delle altre Chiese. Un nuovo capitolo viene inaugurato col Concilio Vaticano II. Esso cerca di ricollocare il primato papale in un contesto di ecclesiologia di comunione, nella collegialità dei vescovi.

Il Vaticano II cerca anche di procedere ad una decentralizzazione e ad una riforma del governo centrale della Chiesa (Paolo VI), come anche ad una internazionalizzazione ed inculturazione che rompa con l'uniformismo romano.

Oggi, c'è una maggiore disponibilità delle altre Chiese per riconoscere il primato romano come servizio verso l'unità universale. Si chiede, però, un ritorno alle tradizioni del primo millennio e ad una limitazione volontaria dell'esercizio della sua autorità da parte del vescovo di Roma, dando una maggiore autonomia alle altre Chiese, applicando il principio di sussidiarietà

e potenziando il suo compito come vescovo di Roma (cosa che fu sottolineata da Paolo VI nella riforma delle norme per l'elezione del Papa). Si cerca di differenziare le tre funzioni di vescovo, patriarca e primate, superando l'identificazione e l'equiparazione del secondo millennio.

Bibl. - Fedalto G., San Pietro e la sua Chiesa tra i Padri d'Oriente e d'Occidente dei primi secoli, Roma, 1976. Forte B., La Chiesa della Trinità, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995, pp. 254-276. Sartori L. (cur.), Papato e istanze ecumeniche, Bologna, 1984. Scheffczyk L., Il ministero di Pietro, Ed. Marietti, Torino, 1975. Tillard J.M.R., Il vescovo di Roma, Ed. Queriniana, Brescia, 1985.

J.A. Estrada

Parabola.

La parabola (in greco: parabolè = paragone) è un insegnamento usato dagli antichi maestri che ricorrevano ad immagini tolte dalla vita ordinaria. I rabbini abbondavano in questo metodo didattico (masal), e certe volte il loro uditorio stentava a cogliere le loro disquisizioni teoriche. La tradizione evangelica afferma che anche Gesù fece uso di parabole per diffondere il suo messaggio. Ora, la critica ricorda che le parabole evangeliche, come le conosciamo oggi, non conservano tanto l'impronta socio-religiosa in cui si suppone che le abbia formulate Gesù, quanto quella delle comunità cristiane per le quali gli evangelisti scrissero i vangeli. Così, dunque, ogni parabola ha un'impronta vitale (" Sitz im Leben ") di stampo greco. Solo trasformandola in un modulo aramaico, sarà possibile farla accordare col messaggio genuino di Gesù. A questo lavoro si dedica la critica odierna.

Esistono varie categorie di parabole evangeliche. Si possono distinguere in questo modo:

a) le parabole del Regno: si radicano in qualche aspetto concreto del regno messianico-escatologico, che, dopo essere stato annunciato dai profeti, è diventato per Gesù l'asse di tutto il suo messaggio (Mt 13,44-46; 18,12-14; 21,33-43; 22,1-13...).

b) Le parabole di crisi: si dànno soluzioni per i problemi che riguardano la comunità cristiana, ispirandosi a scene della vita ordinaria che Gesù trasforma in grido di denuncia o di ammonimento (Mt 13,33-37; 24, 43-51, 25, 1-13).

c) Le parabole di realizzazione personale: la tesi della crescita serve per segnare un cammino a quei cristiani che desiderano, superando il formalismo legalista, sfruttare i loro valori personali per meritare il premio che Gesù riserva a coloro che gli rimangono fedeli (Mt 4,3-8.26-32; 13,47-48...).

Per cogliere gli insegnamenti delle parabole, conviene tenere presente che ognuna contiene un unico messaggio che va desunto dal suo complesso. Chi cerca di ricavare applicazioni concrete da ogni particolare si ispira alla propria fantasia, perché la parabola evangelica va vista come un tutto armonico e coerente.

Bibl. - Dodd C.H., Le parabole del Regno, Ed. Paideia, Brescia, 1970. Dupont J., Il metodo parabolico di Gesù, Ed. Paideia, Brescia, 1978. Fusco V., " ParabolaParabole ", in: Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1081-1097. Jeremias J., Le parabole di Gesù, Ed. Paideia, Brescia, . Lambrecht J., Parabole di Gesù, Ed. dehoniane, Bologna, 1982.

A. Salas

Parola.

La parola umana è uno dei costitutivi fondamentali della relazione interpersonale, purchè si parli la stessa lingua. Nel dialogo, le persone si influenzano nell'atto della loro comunicazione verbale, tanto da parte di chi parla, quanto da parte di chi ascolta. Evidentemente, la parola primaria è quella orale. Però, oltre ad essere parlata, può anche essere scritta, con l'obiettivo di varcare lo spazio ed il tempo. Nasce così la scrittura, parola cristalizzata, finché non è letta da qualcuno. Senza lettori, qualsiasi libro è un documento morto. Quando, invece, viene letto, la parola riacquista vita. In ultima analisi, la capacità umana radicale di parlare viene attualizzata in varie lingue, nell'uso dei singoli, e in un'opera scritta. Mediante segni semplici e schematici, la scrittura registra il linguaggio parlato e la parola sonora. " La scrittura è un sistema di simboli di terzo grado 98 parola interiore, sonorizzazione, annotazione grafica 98. La sua funzione primaria è quella di conservare la parola " (L. Alonso Schökel).

Ricordiamo che esistono tre grandi religioni del libro: l'ebraismo, il cristianesimo, l'islamismo. Tutte e tre, infatti, ritengono centrale un libro sacro. Per questo motivo, la trasmissione della parola rivelata è una

caratteristica di queste religioni. È comune anche l'esistenza di trasmettitori della parola divina: i profeti che parlano a nome di Dio per denunciare i disordini ed esigere un cambiamento radicale o conversione. Mediante il profeta, Dio esprime la sua volontà. In senso stretto, il cristianesimo è di fatto la Chiesa della parola ispirata. La parola di Dio non si riduce ad un libro. Anzi, la Scrittura si trasforma in parola di Dio per gli uomini in ogni situazione ed in ogni luogo.

Bibl. - Barr J., Semantica del linguaggio biblico, Ed. Il Mulino, Bologna, 1968. Corsani B., " Parola ", in: Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1097-1114. Schökel L.A., La parola ispirata, Ed. Paideia, Brescia, 1967.

C. Floristán

Parola di Dio.

Siccome ogni parola è espressione di un desiderio o di un sentimento, la parola di Dio fa conoscere, nella rivelazione veterotestamentaria, i disegni divini verso il popolo di Dio mediante i profeti od altre persone qualificate di fronte alla divinità. È certo che Dio non ha bocca, e quindi non può articolare parole concrete. Queste sono, tuttavia, riflesse nel creato (Sal 33,9) e nella conservazione della natura (Sal 147,15-18), come anche nella provvidenza manifestata da Dio verso il popolo e verso quelli che ne fanno parte (Is 48,13; 50,2; Sap 16,12). La parola di Dio è eterna, santa, provvidente, irrevocabile.

Come molti altri popoli dell'antico Oriente, gli Israeliti consideravano la parola di Dio come una realtà separata e indipendente da Lui (Is 9,7; Sal 147,15-18). Quasi tutti i testi dell'AT presentano la parola come un oggetto concreto, dinamico e potente, il cui intervento nel mondo è interamente nelle mani di JHWH. I rabbini alludono molto spesso alla parola (memrà) per parlare del disegno di Dio e frequentemente intendono con ciò significare il nome stesso di JHWH.

Nel NT, il concetto acquista un significato completamente nuovo, in quanto viene associato con l'annuncio di Gesù (Lc 5,1; 8,11.21), il quale trasmette i disegni di Dio, anche se parla sempre per autorità propria (Mt 15,22-39). Si arriva perfino a identificare Gesù con la parola di Dio incarnata (Gv 1,1-18), perché l'umanità gode già del privilegio di ascoltare la parola di Dio non solo mediante articolazioni concrete proferite da qualche messaggero

qualificato, ma mediante la propria divinità abbassatasi nella piccolezza di un essere umano chiamato Gesù. Questa è l'essenza del mistero dell'incarnazione formulato dalla tradizione cristiana con tanto zelo ed impegno. Qui, infatti, sta la forma più espressiva per indicare l'azione di Dio a favore degli uomini bramosi di essere liberati dal giogo del peccato. Occorre per questo una spinta così forte che non bastano le parole divine articolate in forma umana. È necessario che Dio pronunci una parola così esplosiva che questa si faccia un essere umano, incarnandosi in Gesù di Nazaret che noi accettiamo come Figlio di Dio.

Bibl. - Kasper W., Il dogma sotto la parola di Dio, Ed. Queriniana, Brescia, 1968. Schlier H., La parola di Dio, Roma, 1963. Vergès S. - Dalmau J.M., Dio rivelato in Cristo, Ed. Paoline, Roma, 1972.

A. Salas

Parrocchia.

Le parrocchie sono le divisioni amministrative, giuridiche e pastorali di ogni Chiesa locale o particolare. La Chiesa locale, retta dal vescovo col collegio presbiterale e coi diaconi, costituisce un'entità singolare. In ognuna, viene attualizzata tutta la Chiesa cattolica, in quanto in essa ci sono le strutture costitutive fondamentali: il canone delle scritture, la pienezza della struttura sacramentale e della successione apostolica ministeriale. Questo non si verifica con le parrocchie che nacquero con l'espansione missionaria della Chiesa nei piccoli abitati che circondavano le città (parrocchie rurali) e che poi si estero alla città di fronte alla crescita della popolazione. Di fronte alle necessità pastorali di queste comunità e l'impossibilità che il vescovo col suo presbiterio potesse accudirle, fu affidata ad alcuni presbiteri la cura di questi gruppi di fedeli (" la cura delle anime " di una parrocchia) all'interno dell'unica chiesa locale.

Oggi, le parrocchie hanno molti problemi pastorali. Ci si interroga sulla mancanza di coscienza comunitaria che si riscontra in esse e sulla necessità di promuoverle come una comunità di comunità. È questa una delle cause del movimento di comunità di base che intendono dar loro vita, specialmente in America Latina. Si sente anche la necessità di trasformarle, di avviarle sulla dinamica missionaria come piattaforma di evangelizzazione. Molte parrocchie conservano una pastorale tradizionale e alle volte tendono a ridursi

ad istituzioni di servizi religiosi e all'amministrazione dei sacramenti. Con questo, perdono il loro carattere ecclesiale di comunità vive. Ciò è anche dovuto allo scarso protagonismo dei laici e al clericalismo che sussiste ancora in queste parrocchie. Il rinnovamento ecclesiale dipende in gran parte dalla trasformazione delle parrocchie, e questa è una grande sfida per il futuro.

Bibl. - Bo V., Parrocchia tra passato e futuro, Ed. Cittadella, Assisi, 1977. Bonicelli C., La parrocchia, Ed. dehoniane, Bologna, 1987. Mazzoleni A., L'evangelizzazione nella comunità parrocchiale, Ed. Paoline, Alba, 1975. Scabini P., " Parrocchia ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 654-667.

J.A. Estrada

Parroco.

Il termine parroco, della stessa radice etimologica di parrocchia, significa nella Bibbia " straniero residente ", o immigrato, che gode di uno statuto giuridico assimilato a quello degli Ebrei. Questo nome è stato applicato al presbitero responsabile della parrocchia, istituita nel dividere una diocesi. Ricordiamo che, fino al termine del secolo III e agli inizi del secolo IV, quando venivano moltiplicandosi nel mondo rurale le comunità cristiane, il vescovo assumeva col suo presbiterio l'azione pastorale di tutta la città. I presbiteri celebravano l'Eucaristia in " chiese particolari " o comunità funzionali in cui si riunivano i fedeli senza tener conto del luogo della loro residenza. Questi presbiteri, come ausiliari e collaboratori del vescovo, furono i primi parroci. Nei primi scritti ecclesiastici, il parroco era identificato col presbitero o pastore. A partire dal secolo XV, il parroco è il sacerdote incaricato della parrocchia. Col passare del tempo, il rapporto pastorale dei parroci coi vescovi è cambiato molto. Da ausiliare e delegato del vescovo, il parroco venne ad avere, secondo l'antico codice, potestà pastorale e propria ", ma sempre " sotto l'autorità del vescovo ". Il Concilio Vaticano II afferma: " I principali collaboratori dei vescovo sono i parroci, ai quali, come a pastori propri, è commessa la cura delle anime, in una determinata parte della diocesi, sotto l'autorità dello stesso Vescovo " (CD 30). Hanno l'ufficio di insegnare, santificare e governare. " Per quanto riguarda il ministero di insegnare, i parroci devono predicare la parola di Dio a tutti i fedeli... Nel campo del ministero della santificazione, i parroci

abbiano cura che la santa Messa diventi il centro ed il culmine di tutta la vita della comunità cristiana... Nel compiere il loro dovere di pastori, i parroci si studino di conoscere il loro gregge. E poiché sono i servitori di tutti i fedeli, si adoperino di sviluppare la vita cristiana " (CD 30).

Il Nuovo codice di Diritto Canonico descrive così il parroco:

" Il parroco è il pastore proprio della parrocchia affidatagli, esercitando la cura pastorale di quella comunità sotto l'autorità del Vescovo diocesano, con il quale è chiamato a partecipare al ministero di Cristo, per compiere al servizio della comunità le funzioni di insegnare, santificare e governare, anche con la collaborazione di altri presbiteri o diaconi e con l'apporto dei fedeli laici, a norma del diritto " (CIC c. 519).

Bibl. - Aa.Vv., Il prete. Tra pastorale, rubriche e vita cristiana, Ed. Paoline, Vita Pastorale, 1995. Cappellini E. - Coccopalmerio F., Temi pastorali del Nuovo Codice, Brescia, 1984. Ruppi C., La parrocchia comunità di fratelli a servizio dell'uomo, Termoli, 1984.

C. Floristán

Pasqua.

Il mistero pasquale è il centro del cristianesimo, della Chiesa, dell'attività pastorale e della vita spirituale dei cristiani. Secondo il NT, la fede cristiana è la fede nella morte e risurrezione del Signore, o Pasqua di Cristo. Il battesimo è perciò sacramento della fede o della Pasqua; l'Eucaristia è il memoriale pasquale.

La parola greca pascha (in italiano: pasqua) è la traduzione dell'aramaico phasha e dell'ebraico pesah che significano: " passaggio ", o " transito " (fase). San Giovanni scrive nel suo vangelo: " Gesù, sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre " (Gv 13,1). Non deriva dal verbo pàskein, che significa: " patire ". D'altra parte, il passaggio pasquale non è un cambiare di luogo, ma è la trasformazione dell'esistenza. Vuol dire: esistere in un modo nuovo. La parola Pasqua è anche il nome della festa più antica di Israele. Dalla fine del secolo II, è anche la festa più importante della Chiesa. La domenica, fin dalle origini cristiane, fu la festa pasquale settimanale.

Il Concilio Vaticano II ha rivalorizzato il senso pasquale del cristianesimo: " Quest'opera della redenzione umana e della perfetta

glorificazione di Dio... è stata compiuta da Cristo Signore, specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata Passione, Risurrezione da morte e gloriosa Ascensione " (SC 5).

La festa di Pasqua ha un'origine campestre. Mentre per i contadini l'inizio dell'anno era in autunno, per i nomadi era invece la primavera. In primavera, fioriva il deserto e le pecore partorivano. La notte pasquale ha le sue origini nel plenilunio della primavera, tempo in cui i pastori si accomiatavano con un pasto (agnello, erbe amare, pane azzimo), per cambiare posto nei pascoli (coi lombi cinti, sandali e bastone). Secondo una tradizione ebraica, la Pasqua era anche l'anniversario della creazione. Con l'uscita dall'Egitto, la festa si trasformò in memoriale della liberazione, cioè, l'uscita verso la libertà, la fine dell'antica esistenza e il dono di una vita nuova. Celebrata dalle tribù nei luoghi della loro residenza, la Pasqua si restrinse piu tardi a Gerusalemme e nel Tempio, divenendo festa di pellegrinaggio. Ai tempi di Gesù, la Pasqua era la festa più importante per gli Ebrei.

Il rito fondamentale della Pasqua era la cena in famiglia o in gruppo, a base di agnello (segno della compassione di Dio), pane azzimo (la miseria subìta), erbe amare (schiavitù), e salsa rossa (lavori forzati in Egitto). Si commemorava la liberazione dalla schiavitù d'Egitto, la gioia per la libertà acquistata, l'attesa della venuta del Messia salvatore. Le moltitudini si riunivano in Gerusalemme. I padri di famiglia portavano al tempio un agnello che veniva sgozzato nella parasceve (preparazione) da un sacerdote. Era la notte della ribellione o dei lunghi coltelli o spade.

Il vangelo di Giovanni accenna a tre pasque di Cristo: quella che coincise con l'espulsione dei venditori (Gv 2,12-22), quella in cui svolse il tema del pane (Gv 6) e quella dell'accoglienza trionfale di Gesù che coincise col giorno in cui si accoglievano gli agnelli pasquali (Gv 12). Giovanni intende dire con questo che Gesù è il vero " agnello di Dio, Colui che toglie il peccato del mondo " (Gv 1,29). La parola " Pasqua ", nel NT, equivale alla festa di Pasqua o degli azzimi, alla cena pasquale e all'agnello pasquale. La passione di Gesù si svolse in un contesto pasquale, poiché in questo periodo ebbe luogo l'ultima cena di Gesù, la sua cattura, il suo processo e la sua condanna. Secondo i Sinottici, Gesù fu condannato nella notte di Pasqua e crocifisso il giorno dopo. L'ultima cena di Gesù fu pasquale (Mc 14,12-26 e par.). Invece, secondo san Giovanni, tutti questi avvenimenti si verificarono ventiquattro ore prima (Gv 18,28; 19,14), e Gesù morì proprio mentre si sgozzavano gli agnelli pasquali, la sera del 14 di Nisan. I Sinottici mettono in risalto che

l'ultima cena è la nuova Pasqua. Giovanni sottolinea che Gesù è il nuovo Agnello pasquale.

Oggi, si ritiene che l'ultima Cena di Gesù fu un banchetto, coi gesti del rituale ebraico del pasto, cioè, la " benedizione " del pane e il " rendimento di grazie " sul vino dopo aver cenato. I racconti dell'Eucaristia omettono la descrizione del rituale ebraico e sottolineano questi due gesti. Fu anche la cena d'addio di Gesù prima di essere consegnato a morte. Tutti i pasti di Gesù erano una " buona novella " che rendevano già presente, anche se non in pienezza, il banchetto escatologico del Regno di Dio. Gesù mangiò coi poveri, riconciliò a mensa vari peccatori, cenò ogni giorno coi suoi discepoli. L'ultima Cena assunse una dimensione speciale. I quattro racconti dell'istituzione sono adattamenti liturgici delle parole e delle azioni di Gesù nell'ultima Cena. In realtà, non narrano tanto quello che Gesù ha fatto quanto piuttosto come lo celebravano i primi cristiani e l'importanza che l'Eucaristia aveva per loro. I quattro racconti coincidono nell'indicare quello che Gesù fece, e differiscono nel precisare quello che disse. Gesù si identifica con il pane (corpo) e col vino (sangue). Secondo l'antropologia semita, l'uomo è " carne "; il sangue era per gli Ebrei la " sostanza della vita ". Il termine " corpo ", in contrapposizione a " spirito ", è usato per riferirsi a tutta la persona. È in connessione col pane; il sangue indica la morte violenta.

I due gesti ebraici di Gesù nell'ultima Cena pasquale manifestano l'aspetto eucaristico della Pasqua cristiana. C'è una benedizione sul pane e sul calice. Il pane ed il vino vengono offerti ai commensali e questa consegna è accompagnata da parole significative ed efficaci. Uno di questi gesti, quello della frazione del pane, darà il nome all'Eucaristia, chiamata da Paolo " la cena del Signore " (1 Cor 11,20).

Bibl. - Cantalamessa R., La pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa, Ed. Marietti, Torino, 1971. Fabris R., " Pasqua ", in: Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1114-1122. Fuglister N., Il valore salvifico della Pasqua, Ed. Paideia, Brescia, 1976. Haag H., Pasqua. Storia e teologia della festa di Pasqua, Ed. Queriniana, Brescia, 1976. Jeremias J., Le parole dell'ultima cena, Ed. Paideia, Brescia, 1973.

C. Floristn

Pastorale dei carcerati.

Il carcere, o prigione, è una " istituzione totale " (come l'ospedale psichiatrico) creata per assicurare la custodia di individui accusati o colpevoli di avere trasgredito il codice penale. Il carcerato, che perde la sua libertà in quanto rinchiuso, vive separato dal lavoro, dalla famiglia e dagli svaghi. Il carcere per adulti si differenzia dal riformatorio per delinquenti minorenni perché è chiuso, ha dei guardiani o carcerieri e una disciplina rigida. Il riformatorio, invece, è aperto, è sotto la responsabilità di educatori e si fonda sulla fiducia. Però, a dire il vero, nel carcere non vengono rieducati i detenuti e nel riformatorio non vengono educati i giovani delinquenti. Il carcere è difficilmente un'istituzione di trattamento per " raggiungere la rieducazione ed il reinserimento sociale dei condannati a pene e a misure penali che privano della libertà ", come afferma la " Ley orgànica " del 1979 sulle prigioni. D'altra parte, c'è un numero insufficiente di carceri e una inadeguata costruzione di alcune di esse, alle volte molto lontane dall'ambiente familiare dei detenuti. Si aggiungono poi altre difficoltà alla pena di privazione della libertà. Specialmente grave è il sovraffollamento che avviene in molte prigioni. Nella " Declaración de la Cómision Episcopal de Pastoral Social " sulle carceri, si afferma che esse " danno l'impressione di essere un ammasso di esseri spersonalizzati. La prigione distrugge i valori più ricchi della persona umana e si trasforma in un luogo di alienazione quando non è anche di violenza, di solitudine, di ozio, di incomprensione, di amoralità o addirittura di immoralità.

Questa situazione carceraria esige una risposta della Chiesa mediante una pastorale adeguata a questo settore. In primo luogo, bisogna esigere dai poteri pubblici un trattamento più giusto e più umano del problema delle carceri. In secondo luogo, la società deve contribuire, mediante istituzioni adeguate, a raggiungere quello che il potere coattivo non riesce a conseguire: l'aiuto a quelli che sono usciti di carcere, la sensibilità verso le giuste esigenze dei detenuti, la solidarietà con le vittime della delinquenza, la diffusione di un'informazione vera sulle carceri.

Ricordiamo che " la liberazione ai prigionieri " (cf Lc 4,18) fa parte del lieto messaggio, o vangelo di Gesù. Il cristiano deve avere tre atteggiamenti verso i prigionieri: perdono, fiducia e carità. Per rendere concreti questi atteggiamenti fondamentali, è necessario potenziare un adeguato volontariato cristiano per la cura dei prigionieri. Esso deve essere formato da professionisti vicini al mondo carcerario, da assistenti sociali, da visitatori dei prigionieri, ecc., che aiutino nei loro compiti i cappellani e quei religiosi che

offrono un servizio permanente in questo campo. All'interno del centro penitenziario, si deve dare importanza al servizio liturgico, all'istruzione catechetica, all'assistenza morale e spirituale. Fuori dal recinto penitenziario, vanno promosse le assistenze di tipo familiare, giuridico e post-carcerario.

Bibl. - Amato N., Diritto, delitto e carcere, Giuffrè, Milano, 1988. Cnos-Fap, Giovani a rischio, Roma, 1989. Di Gennaro G. - Bonomo M. Breda R., Ordinamento penitenziario e misure alternative alla detenzione, Giuffrè, Milano, . Gozzini M., Carcere perché, carcere come. Italia 1975-87, Cultura della Pace, Firenze, 1988. Pieroni V., " Carcere ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 158-159.

C. Floristán

Pastorale degli emigranti.

Il fenomeno dell'emigrazione comprende il trasferimento fisico di individui o gruppi da un luogo ad un altro (emigrazione o immigrazione), con assestamento relativamente duraturo e cambiamento di ambiente sociale nel sistema delle inter-azioni. Avviene per espulsione o per attrattiva; di solito, intervengono fattori di discriminazione politica o di ricerca di un livello economico superiore. Generalmente, si emigra dai paesi poveri (senza risorse, con redditi bassi, forte disoccupazione, ecc.) verso quelli sviluppati (con benessere economico, alto livello di redditi, offerta di lavoro, ecc.) per ragioni di lavoro.

Quando l'emigrazione avviene tra grandi distanze o tra due sistemi culturali molto differenti, si verificano spesso autentiche tragedie. Ci sono dei casi in cui l'unico rimedio è quello di emigrare, quando succedono disastri naturali. In altri casi, l'emigrazione può essere forzata per pressioni politiche o religiose. Ci sono anche emigrazioni libere. Comunque, il fenomeno migratorio colpisce di solito le aree sociali meno favorite, come sono gli operai non specializzati, i disoccupati e i contadini senza terra.

Un problema centrale dell'emigrazione è quello dell'integrazione degli emigrati nella nuova realtà culturale, linguistica e religiosa con la conseguente disintegrazione dei valori propri dell'emigrante. Di solito, sorgono anche altri problemi, come quello della segregazione che viene subìta nella società più sviluppata e gli innumerevoli conflitti tanto all'interno del gruppo (tensioni tra nuovi e veterani), quanto con la popolazione del

luogo. Non possiamo inoltre dimenticareche cosa comporta il ritorno degli emigranti.

L'emigrazione spagnola è stata di tre tipi: quella transoceanica verso il Sud America (tra il 1900 e il 1950), quella continentale, verso il Centro Europa (tra il 1960 e il 1980) e quella interna spagnola (tra il 1960 e il 1970) dalle provincie più povere verso i centri di sviluppo.

La pastorale degli emigranti spetta agli animatori di pastorale del popolo che emigra, poiché essa va fatta nella lingua materna. Collaborano le Chiese del paese in cui si trovano gli emigranti, con la fondazione di " missioni cattoliche " o strutture pastorali per emigranti. In un primo tempo, questa pastorale va rivolta agli adulti che rischiano di assentarsi. Occorre favorire la loro cultura religiosa e facilitare il contatto con la Chiesa locale. È fondamentale il rinnovamento della liturgia e della catechesi, adattandole alla nuova situazione. Un secondo tempo avviene con la rottura culturale tra la prima e la seconda generazione. Qui deve avvenire l'evangelizzazione dei figli nati nel nuovo paese. Questo esige una pastorale differente da quella che si era avuta con i loro genitori. Infine, la seconda e la terza generazione hanno bisogno di un'azione pastorale secondo l'acculturazione già posseduta e accettata.

Insieme alla fatica imprescindibile dei cappellani, la pastorale degli emigranti richiede l'opera di assistenti sociali, l'aiuto prestato da padri di famiglia e da vari gruppi giovanili per creare comunità cristiane vive. Purtroppo, avviene spesso nell'emigrazione una specie di " chiesa parallela ", per il problema della separazione di due culture, di cui una è quella officiale o dominante. Affinché la chiesa degli emigranti sia una chiesa particolare, ma non una chiesa parallela, credo che si debba evitare l'isolamento (il gruppo sta ai margini della cultura principale) e l'assimilazione (si rinuncia totalmente alla propria cultura). Occorre, invece, procedere mediante l'integrazione. Questa suppone un certo equilibrio, sempre difficile, tra il mantenimento della propria identità e la partecipazione nella vita della Chiesa in cui si vive.

Bibl. - Adam J., " Emigranti (C. degli) ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 241-242. Directorium " Peregrinans in terra (30.4.1969). Motu Proprio " Pastoralis Migratorum Cura " (15.8. 1969). Instructio " De Pastorali Migratorum Cura " (22.8. 1969). " Per una Pastorale dei Migranti ", Roma, 1980.

C. Floristán

Pastorale d'insieme.

Nel 1o Congresso internazionale di Pastorale, tenutosi a Friburgo nel 1961, F. Boulard definì la pastorale d'insieme come " uno sforzo paziente per avviare liberamente, di fronte al mondo da salvare, tutti i figli della Chiesa con tutte le loro istituzioni e risorse, sotto l'autorità del vescovo, che ha la missione di coordinarli e dirigerli, e che in questo modo può esercitare il suo compito pastorale ".

La pastorale d'insieme è stata sviluppata poco prima del Concilio Vaticano II in tre tappe.

La prima tappa costatò la rottura tra la vita e la religione. La scristianizzazione che avveniva in Europa non colpiva solo i singoli, ma era anche collettiva. La parrocchia, isolata nella sua azione, si sentiva incapace di affrontare un'evangelizzazione completa. Occorreva un'azione pastorale con una dimensione sociale, ed era necessario contare su un termine minimo di tempo apostolico, che era la generazione. Nell'esortazione di Pio XII, nel 1955, ai quaresimalisti di Roma, il Papa li invitava a " guardarsi dall'individualismo ": nel lavoro apostolico, infatti, si era " troppo isolati, troppo slegati e disuniti ". La consegna del Papa per unire le forze venne un po' più tardi, dallo stesso Pio XII, quando invitò ad " un ragionevole coordinamento dei ministeri in un quadro sufficientemente ampio ".

In una seconda tappa, fu scoperta l'interiorità della pastorale d'insieme. Occorreva collocare il lavoro apostolico del sacerdote e del laico all'interno di una pastorale globale, con l'obiettivo di orientare in modo equilibrato la pastorale delle parrocchie. Fu decisivo il Congresso nazionale della " Union des _uvres " di Francia, nel 1956, il cui tema era " Pastorale, _uvre commune. In questo Congresso, si prese coscienza di dover ampliare la visione pastorale, integrare tutte le forze apostoliche, collocare la parrocchia e la vicaria dentro la zona umana e coordinare i responsabili.

Infine, in un terzo momento, fu scoperta la dimensione episcopale della pastorale, cioè, la base diocesana. Bisognava integrare tutte le forze della Chiesa e delle sue istituzioni e mettere in moto tutti i settori della pastorale. A partire dal 1959, vari vescovi francesi cominciarono a scambiarsi le loro esperienze di pastorale d'insieme. Nel 1962, per decisione dello stesso episcopato, si fondarono in Francia nuove regioni apostoliche.

Quando si riflette sul senso della pastorale d'insieme, si nota che questo senso si identifica teologicamente con quello di pastorale, e sociologicamente con quello di programmazione o progettazione. Non dimentichiamo che i primi programmatori della pastorale d'insieme sono stati dei sociologi, che mancavano alle volte di un vero concetto teologico della pastorale. Questo spiega perché si sono preoccupati p iù delle infrastrutture che delle istituzioni basilari e hanno dato più importanza alle organizzazioni pastorali che ai contenuti e agli obiettivi delle azioni ecclesiali.

Nessuno, però, afferma che la pastorale d'insieme si riduca ad una organizzazione. Si tratta, afferma Houtard, " di scoprire in comune i problemi che vengono posti dall'evangelizzazione di una regione ed i mezzi per risolverli ". Comunque, pare che non sempre sia affermato con forza sufficiente il fondamento teologico che la pastorale d'insieme deve avere.

La pastorale d'insieme non dice soltanto rapporto con la pastorale, ma è specificata propriamente col genitivo " d'insieme ". Ogni insieme, pastoralmente parlando, è in rapporto anche col fatto ecclesiale, poiché si tratta di azioni che sono coordinate, di persone responsabili che agiscono insieme, di strutture pastorali fondamentali che sono in rapporto fra di loro, di destinatari su cui si agisce in quanto formano veri insiemi. Tutti questi aspetti sono costitutivi della pastorale d'insieme.

Bibl. - Cappellaro J. - Franchini E., Le due anime della pastorale italiana, Ed. dehoniane, Bologna, 1988. Franchini E., " Pastorale in Italia ", in: Dizionario di Pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 741-750. Lanza S., " Pastorale ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 541. Riccardi A. (a cura di), Le Chiese di Pio XII, Ed. Laterza, Bari, 1986.

C. Floristán

Pastorale dei malati.

La pastorale dei malati è il servizio cristiano della Chiesa al mondo dei malati, siano essi nelle loro case o negli ospedali, con l'intento di aiutarli, poggiando sulla fede, speranza e carità, nella lotta Der ricuperare la salute o guarigione totale, mediante il dialogo, la testimonianza, la carità, la preghiera e l'azione liturgica. Per il fatto di cercare la salute del malato, questa pastorale

si chiama anche pastorale sanitaria. Di fronte alla malattia, deve sempre prevalere la ricerca della salute e della guarigione.

Questa diaconìa esige, innanzitutto, la collaborazione dei cristiani vicini al mondo del malato, specialmente degli operatori più idonei in questa pastorale: il presbitero, o cappellano, le religiose dedite ai malati, i laici che vivono e che conoscono l'ambiente sanitario e che prestano servizi nei compiti ospedalieri. Evidentemente, il centro della pastorale dei malati è il malato stesso, cioè, la persona che ordinariamente soffre il dolore o la malattia, alle volte in modo drammatico, e vuole guarire o almeno essere alleviato nei suo dolore. La pastorale dei malati si trova tra due estremi: identificarsi nientemeno che con la medicina (ridursi ad un compito temporale) o trasformarsi in magìa (ridursi ad un puro miracolismo). Non bisogna dimenticare che le frontiere della medicina e della magìa, ossia degli ambiti del medico e del sacerdote sono stati confusi molto spesso.

Come ogni azione pastorale, quella dei malati si basa sulla parola e sulla prassi del Signore, di cui un'attività fondamentale fu la guarigione degli infermi. Gesù curò le infermità e perdono i peccati Der rompere la nefasta relazione tra peccato ed infermità e per manifestare che, con la salvezza, era giunto il Regno di Dio. L'azione sanante di Gesù era in rapporto con la sua funzione profetica (Is 53,4), e Matteo applica questo passo a Gesù: "Egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle nostre malattie " (Mt 8,17). Tra i compiti fondamentali che Gesù ha affidato ai suoi discepoli, uno fu questo: " Guarite i malati " (Lc 10,9), e questo, come segno dell'avvicinarsi del Regno di Dio. La cura dei malati comporta una lotta contro la malattia, con un amore squisito verso il malato. Nel NT, c'è già una prima pastorale dei malati (Gc 5,13-16) mediante un'azione solidale della comunità cristiana, l'atteggiamento di fede dell'infermo ed il servizio sanitario dei presbiteri mediante " la preghiera fatta con fede " (Gc 5,15) e l'unzione " con olio nel nome del Signore " (v. 14). In questo modo, il malato sarà sanato, alleviato o salvato.

L'aiuto da dare al malato proviene dal ministero della carità, non dal carisma di guarigione o di risanamento. Quello che si cerca non è il miracolo fisico, ma la salute nel senso pieno della parola, per mezzo della presenza di Cristo. A poco a poco, si è sviluppato nella Chiesa un ministero speciale degli infermi, con la preoccupazione dell'uomo tutto intero, cioè, con l'attenzione corporale e l'assistenza spirituale. Il servizio agli infermi è una diaconia ecclesiale che è una conseguenza evangelica della parola di Gesù: " Non sono

i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati " (Mt 9,12), come anche: " Ero malato e mi avete visitato " (Mt 25,36).

Il malato è assente dalla comunità e d'altra parte continua ad essere legato ad essa. Egli vi partecipa per mezzo della liturgia degli infermi: penitenza, comunione, unzione e viatico. Però, la pastorale dei malati non si riduce ad una pastorale sacramentale verso i malati.

Deve sempre essere una pastorale sanante, liberante, cioè, evangelizzante mediante parole ed azioni del messaggio di speranza e di gioia cristiana. Evidentemente, l'evangelizzazione deve essere adattata al mondo dei malati, senza esercitare pressioni (con libertà religiosa), con tatto (senza dissimulazioni umilianti), con realismo (la malattia è un male), in forma personale (con attenzione squisita), e comunitaria (con l'amore efficace della comunità o del gruppo apostolico ospedaliero).

Ricordiamo, infine, che nella pastorale dei malati è stato usato troppo spesso un linguaggio dolorista, basato sulla rassegnazione. Questo linguaggio è oggi inaccettabile. Nel parlare ai malati, si cercava prima di tutto di fare accettare la malattia e di offrire a Dio le sofferenze Der espiare le proprie colpe ed i peccati pubblici. La malattia non è un castigo di Dio, ma fa parte della condizione umana. Alla luce della fede, la sofferenza è un mistero, che Gesù ha preso su di sè e vi ha dato un valore redentore, anche se non lo ha svelato interamente. Per questo motivo, il dolore ha un significato salvifico nel mistero totale della salvezza. L'infermità è un'occasione privilegiata, anche se sconcertante, di comunione con Cristo.

Bibl. - Aa.Vv., L'operatore pastorale nel mondo della salute oggi. Alla ricerca di una nuova identità, Ed. Salcom, Brezzo di Bedero, 1981. Alberton M., Solitudine e presenza. Incontro con il malato, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1979. Conferenza Episcopale Italiana, Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi, 12.7.1974. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica " Salvifici doloris ", 11.2.1984. Spinsanti S., L'etica cristiana della malattia, Ed. Paoline, Roma, 1971.

C. Floristán

Pastorale dei militari.

Si tratta dell'attività pastorale svolta tra i militari e professionisti delle forze armate. Si chiama anche apostolato castrense (dal latino: castra:

accampameto militare). Il termine fu forgiato nel 1944. Negli Accordi tra la Santa Sede e lo Stato Spagnolo del 3 Gennaio 1979, si parla di " assistenza religiosa alle forze armate ".

I militari costituiscono in ogni nazione un gruppo sociale importante rispetto alla pace, alla guerra, alla sicurezza e ai rapporti internazionali. Il passaggio moderno da una società militare ed autoritaria ad una società industriale e democratica ha portato l'esercito ad essere subordinato al potere politico dei civili. E' oggi inammissibile l'intervento dei militari nel campo della politica. Di qui, si deduce una serie di valori propri dei militari, come la loro neutralità politica, la fedeltà al governo eletto democraticamente dal popolo, la sottomissione all'autorità legittima, ecc. Si può parlare propriamente di un'etica militare. Però, si intendono spesso i valori militari partendo dall'archetipo dell'eroe (valore, sacrificio, lealtà, generosità, austerità, ecc.). Perciò si colgono in questo modo certe virtù differenti dagli ambienti civili.

Nella composizione dell'esercito, si trova un corpo professionale di ufficiali ed una truppa formata da soldati che appartengono alla popolazione e che sono obbligati a servire nell'esercito per un determinato periodo. In certi momenti, possono scontrarsi due mentalità che corrispondono a due modi differenti di vedere la vita. Ricordiamo che l'ideologia militare tradizionale poggia fondamentalmente sulle idee di patria, ordine e autorità, che in molti casi rappresentano le tendenze conservatrici.

Infine, i militari, sia pure non tutti, possono avere un senso militarista, essere, cioè, portati ad esaltare l'autorità, la disciplina, l'ordine, l'obbedienza, il prestigio, l'onore, ecc.

L'apostolato tra i militari abbraccia tutto ciò che riguarda l'ambiente militare, dal soldato semplice al generale, compresi gli allievi delle Accademie dell'esercito e i familiari che vivono assieme ai militari. Per le caratteristiche di questo importante gruppo umano, l'azione pastorale deve basarsi sulla comunità cristiana funzionale e sui gruppi apostolici di tipo evangelizzatore. Non tutto il lavoro deve cadere sui cappellani, né questa pastorale va ridotta ad un puro servizio sacramentale. Un'attenzione speciale va data alla catechesi degli adulti e al catecumenato, soprattutto con le reclute, coi soldati, con gli allievi e coi giovani ufficiali. I cappellani militari, secondo gli Accordi del 1979, esercitano il loro ministero sotto la giurisdizione del Vescovo castrense, chiamato anche " Ordinario militare ".

L'apostolato verso l'esercito va compiuto all'interno dell'Ordinariato militare, inteso come una diocesi di persone, non di territorio.

C. Floristán

Pastorale del mondo rurale.

L'aggettivo rurale, applicato al sostantivo pastorale o all'azione pastorale, proviene dalla parola latina rus, che significa: campagna. La pastorale del mondo rurale è rivolta dunque alle persone che vivono in campagna o nel mondo rurale e che fanno parte dei contadini.

La campagna è intesa in un duplice senso: come qualcosa di rurale, arretrato rustico, il contrario di urbano o cittadino; o come qualcosa di idillico, equivalente a luogo che si trova in piena natura. Nel primo caso, sono contrapposti due concetti di società: quello tradizionale o contadino (agricoltura, economia domestica, religiosità e cultura popolare); quello industriale e urbano (industria, commercio, politica, scienza e cultura raffinata), sopravvalutando la città come luogo privilegiato nei sogni del contadino, e la campagna come idealizzata in anelli dei cittadini. In qualsiasi caso, si nota che il contadino è passato dall'invidia per la città alla fierezza per il suo paese.

Un tratto importante d'oggi nel mondo contadino, segnalato dai sociologi, è la scomparsa dell' "agire comunitariamente ", a causa dell'influsso sempre più grande e sempre più diffuso del comportamento urbano. Ciò nonostante, l'ambiente contadino stenta a morire, nonostante fattori tanto forti come l'emigrazione in città e all'estero (rimangono gli anziani e i bambini), la mobilità (si va e si viene con facilità), la diffusione dei mass-media (la televisione influisce enormemente), il cooperativismo (crescono le associazioni dei lavoratori), l'uso della tecnica nell'agricoltura (sono scomparse quasi interamente le bestie da soma).

Esistono comunque differenze fondamentali nel mondo rurale da una regione ad un'altra.

Nella pastorale del mondo rurale, il tratto piu importante da tenere presente è Quello della religiosità popolare delle campagne, caratterizzata dal dualismo sacro-profano, dall'universo magico-simbolico, dal senso di colpa, dal gregarismo religioso e dalle norme rigide e tradizionali. Il mondo della

campagna continua ad essere religioso, anche se in certi aspetti non è cristiano coerente.

Un secondo tratto del mondo rurale è il senso del pratico e dell'esperienza, del vissuto e del sentito, come si manifesta nel suo folclore, nelle sue tradizioni e nei suoi costumi. Il mondo della campagna è capace di celebrare e alle volte commemora gli interventi di una divinità che benedice o castiga e che risiede lontano ed in alto.

In terzo luogo, il mondo della campagna tende a scomparire o ad essere assorbito da un modo di vita tipicamente urbano. I suoi uomini emigrano e i paesi rimangono deserti. È un mondo spopolato ed invecchiatO e, conseguentemente, emarginato economicamente. Ha la capacità di rassegnarsi e di sopportare, ma anche una fetta di fatalismo e di disfattismo. Il mondo della campagna ha bisogno di una nuova evangelizzazione.

Infine, ci sono stati e ci sono in certe zone di campagna dei lati positivi circa le condizioni della vita di campagna, assieme alle grandi virtù che si nutrono del contatto con la natura. Il mondo della campagna è capace di aiutare per una rigenerazione spirituale.

In ultima analisi, la pastorale del mondo rurale deve tener conto della religiosità popolare, della presenza e della responsabilità dei laici; deve vivere l'equilibrio tra il gruppo e la moltitudine; deve tener presenti certi ritmi della natura e della tradizione e deve cercare il terreno per una nuova iniziazione cristiana.

Bibl. - Mattai G., " Religiosità popolare ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1316-1331. Orlando V., Religione " popolo " e pastorale popolare, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1986. Pizzuti D. - Giannoni P., Fede popolare, Ed. Marietti, Torino, 1979.

C. Floristán

Pastorale della scuola.

La scuola pubblica, in non pochi paesi di tradizione cristiana, è stata per molto tempo ritenuta un luogo di catechesi. L'insegnamento del catechismo, o esercizio della catechesi, favorito dallo stato confessionale, era una prassi frequente in quei paesi. Però, la secolarizzazione della società e la a-confessionalità dello Stato hanno prodotto, da una parte, la perdita del carattere catechetico e pastorale della scuola, e, dall'altra, l'accentuazione

dell'insegnamento della religione come parte integrante dell'azione educatrice. Le attività pastorali vengono ad essere opzionali e dipendono da un consenso tra le famiglie, l'autorità accademica e la Chiesa.

Quanto si è detto si riferisce, è chiaro, alle scuole cosiddette statali o pubbliche. Un caso diverso è quella delle scuole cristiane. In esse, la presenza della comunità cristiana come origine e come punto di riferimento condiziona tutto l'essere e la faccenda della scuola. La comunità cristiana della scuola offre il suo progetto educativo come una opzione pastorale, centrata su Cristo sul suo messaggio e sui valori evangelici. Essendo centrata sul fattore cristiano, tutta l'azione educativa della scuola diviene un'attività pastorale, i cui obiettivi fondamentali sono la riuscita della sintesi tra fede e vita (questo comporta che la scuola cristiana presenti un clima cristiano che favorisca l'incontro vivo e vitale con la fede) e tra fede e cultura (il che significa che l'attività più frequente nella scuola 98 lo studio e, l'assimilazione della cultura, delle scienze e dei valori umani - è un esercizio di approccio alla fede). In entrambi i casi, viene realizzata un'azione pastorale situata all'interno dell'ambiente della scuola e caratterizzata, pertanto, da una specificità di scuola. Bisogna aggiungere a ciò l'insegnamento della religione che appartiene, come azione educatrice della fede, all'ambito della pastorale della parola.

Però, il fattore specifico della pastorale della scuola non impedisce, anzi necessita ed esige altre forme di azione pastorale. Queste, senza essere specifiche della scuola, sono tuttavia necessarie per una pastorale della scuola più completa, più integrale. Così, la scuola cristiana, nata, come abbiamo detto, dalla comunità di fede, svolge un processo cetechetico lungo gli anni della maturazione degli alunni. Questo processo tende all'iniziazione progressiva della fede cristiana. Esso è chiamato " di ispirazione catecumenale "; equivale ad un cammino di iniziazione, di scoperta, di coltivazione e di maturazione della fede cristiana. Esso aiuterà i fanciulli, gli adolescenti ed i giovani ad assumere la propria fede con libertà e responsabilità.

Gli ambiti di questa pastorale, che si realizza avendo la scuola come piattaforma fondamentale e specifica, sono quelli di qualsiasi processo di iniziazione cristiana: la chiamata alla fede, la conversione a Cristo e ai valori evangelici, l'esperienza comunitaria della fede e l'integrazione nella comunità cristiana mediante i gruppi di iniziazione cristiana, il vissuto e la celebrazione

sacramentale, l'esperienza e la pratica della preghiera, l'esercizio continuo dell'impegno cristiano e della testimonianza di fede.

In questo modo, possiamo affermare che la scuola, lungi dal costituire un ambiente che alcuni hanno chiamato neutro o addirittura negativo per quanto concerne la catechesi e la pastorale, è invece, partendo da un'educazione con radici profondamente cristiane, il luogo proprio per la catechesi e la pastorale. La scuola è l'esercizio dell'educazione cristiana, intesa in un senso pieno e realizzata nell'ambiente scolastico. Va considerata e riconosciuta come un autentico ministero ecclesiale.

Quanto si è detto fin qui è certamente un modo di intendere quella che chiamiamo la pastorale della scuola. Esistono altri modi di impostare l'argomento: per esempio, intendendo la scuola pubblica — e, in genere, tutto il mondo dell'educazione dei giovani e adolescenti — come un " obiettivo pastorale ", come una sfida per la pastorale della Chiesa. In questo senso, certi ambienti scolastici e universitari sono qui come una sfida ad una Chiesa che, pur affermando il valore e la necessità della pastorale delle scuole cristiane, deve assumersi l'impegno di un'azione pastorale creativa e audace nel mondo dell'educazione e della scuola.

Bibl. - C.E.I., Cultura e formazione nell'insegnamento della religione cattolica, Ed. La Scuola, Brescia, 1988. Corradini L., Una scuola per l'uomo. La comunità cristiana si interroga, Ed. Massimo, Milano, 1979. Giannatelli R., " Scuola ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 854-857. Nanni C., L'educazione tra crisi e ricerca di senso. Un approccio filosofico, LAS, Roma, 1986. Pellerey M. (a cura di), Progettare l'educazione nella scuola cattolica, LAS, Roma, 1981. Scurati C. - Causoni P., Nuovi programmi per una scuola nuova, Ed. La Scuola, Brescia, 1985.

T. García Regidor

Pastorale del turismo.

Il turismo (dall'inglese: to tour = girare, viaggiare) è un'attività del tempo libero che comporta lo spostamento e lo stabilirsi transitorio in una località diversa da quella in cui si vive di solito. Agli inizi, il turismo è stato un fenomeno di pochi privilegiati. Adesso, è diventato in alcuni paesi un fenomeno di massa. Il tipo di turismo dipende dal livello economico che si

possiede e dalle esigenze personali o culturali. Proprio nei tempi liberi, si sviluppano meglio o si rafforzano maggiormente i valori della persona con le sue esigenze socio-culturali in un ventaglio che va dalla distensione o evasione fino alla crescita della propria cultura. La stagione privilegiata per il turismo è l'estate, ma non bisogna dimenticare i fini di settimana.

La pastorale del turismo è sorta con l'attenzione liturgica verso i turisti da parte di alcune parrocchie situate in zone climatiche e di villeggiatura. Con la pubblicazione del Direttorio della pastorale del turismo (1969), è spuntata una prima riflessione, tra il 1970 ed il 1975, dedicata al tempo libero creativo. Si sono tenuti tre Congressi internazionali sulla pastorale del turismo nel 1970, 1979 e 1984. Si possono sottolineare quattro aspetti importanti del turismo rispetto ad una sua pastorale: l'aspetto socializzante, cosmico, antropologico, morale. In primo luogo, il turismo è un fattore di elevazione morale, in quanto favorisce l'unità dei popoli, l'incontro di culture, lo sviluppo dell'ospitalità, ecc. Può essere uno strumento di pace e di fraternità.

In secondo luogo, il turismo è un fattore di solidarietà dell'uomo col cosmo, in quanto valorizza tutto il senso profondo ed essenziale della natura.

In terzo luogo, è un fattore di restaurazione della stessa persona umana, in quanto l'uomo e la donna si riposano nel tempo libero dalla fatica prodotta dal lavoro.

Infine, il turismo è un fattore di sviluppo spirituale, nella dimensione della risurrezione.

Bibl. - Barberis C., Per una sociologia del turismo, Ed. Angeli, Milano, 1979. De Panfilis E., Tempo libero, turismo e sport: la risposta della Chiesa, Ed. Gregoriana, Roma, 1986.

C. Floristán

Pastorale del mondo urbano.

L'espansione crescente ed incontenibile delle città è un fatto evidente dopo la seconda guerra mondiale, tanto nei paesi sviluppati nuanto in quelli sottosviluppati, negli stati socialisti ed in quelli capitalisti. Insomma, aumentano nel mondo le città, cresce il numero di abitanti in quelle grandi, è evidente il prestigio dei modelli urbani e in questi grandi centri risiedono i detentori dei poteri. Tutto questo equivale a quello che si chiama urbanesimo.

Le grandi città si sono sviluppate nel secolo scorso per la necessità di abitare vicino alle industrie, educare e preparare meglio i figli godere certi divertimenti, avere una vita piu confortevole e partecipare con più facilita alle comunicazioni sociali. Ci sono sempre state delle città, ma prima del secolo XIX, eccetto Parigi, nessuna città europea contava più di 100.000 abitanti. Si calcola che, in meno di un secolo, l'80% degli abitanti del mondo abiteranno in città.

Le città sono cresciute di solito in parallelismo con lo sviluppo industriale. In una prima tappa, i contadini sono emigrati dalle zone di campagna verso la città e si sono sistemati nelle periferie più povere o nelle zone del centro abbandonate perché ritenute inagibili. Appare il fenomeno dei " baraccati ". In un secondo tempo, la città si struttura, vengono migliorati i trasporti e le vie principali, il centro viene decongestionato, i ricchi si stabiliscono nelle periferie, la città si divide in quartieri ricchi e quartieri poveri. Infine, vengono assorbiti quelli che erano confinanti con la città ed appare la grande città coi suoi agglomerati. Assieme alla concentrazione della popolazione nelle grandi città, avviene la diffusione del fenomeno urbano.

Ci sono tre costruzioni che si trovano invariabilmente nelle città: il tempio (la religione), il palazzo (la forza), il mercato (la ricchezza. Sono situati nel centro come luoghi di potere e con frequenti rapporti conflittuali. La Chiesa si è fatta presente nelle città mediante le parrocchie, come succursali di un centro episcopale, che è stato fino ad oggi il palazzo del vescovo, insieme alla curia, oltre alla cattedrale. Il seminario, situato anch'esso in città, ha influito unicamente sulla formazione del futuro clero.

La creazione post-conciliare dei consigli pastorali a vari livelli, come anche la creazione di vicarie nelle grandi città, ha permesso di sfoltire dal centro episcopale l'azione pastorale. Però, rimane ancora intatto il potere della parrocchia come istituzione primaria dell'azione ecclesiale. La vicaria è canonica e non è sempre efficace. Tra la parrocchia e la diocesi non c'è sempre un'unità pastorale adeguata. I movimenti apostolici non sono bene articolati con la parrocchia e non lo sono mai stati: la parrocchia ha sempre avuto diffidenza per tutto quello che supera la struttura parrocchiale. Il problema delle comunità ecclesiali non parrocchiali chiede anch'esso una soluzione canonica. Nella strutturazione di tutti questi problemi, risiede la sfida di una pastorale urbana, oltre a quello che significa il fenomeno dell'urbanesimo: l'anonimato della popolazione, la specializzazione delle funzioni basilari (familiari, educative, politiche, economiche, ricreative e

religiose), la mobilità quotidiana, i fini di settimana, le ferie estive, il contrasto fra quartieri ricchi ed altri poverissimi, la desacralizzazione e la secolarizzazione, la concentrazione di istituzioni culturali, tecniche e di ogni genere, ecc.

La pratica religiosa delle grandi città dipende dalla categoria sociale, ossia dal livello socio-culturale a cui uno appartiene e dal luogo della città in cui uno vive. Di solito, quanto maggiore è l'integrazione socio-culturale e tanto maggiore è la pratica religiosa. È anche più elevato e più palese il grado di non credenza o di agnosticismo in città che non nel mondo della campagna, come anche la disaffezione religiosa. A dire il vero, in città, tendono ad essere credenti quelli che sono intimamente convinti: predominano tra questi le persone della piccola borghesia, i lavoratori autonomi e le persone non attive. In città, si nota anche un forte contrasto tra il contenuto mentale della popolazione urbana e le forme di espressione e di comunicazione della Chiesa. " L'urbanizzazione, affermò Paolo VI, sconvolge i modi di vita e le strutture abituali dell'esistenza: la famiglia, il vicinato, e il quadro stesso della comunità cristiana.

Bibl. - Ardigò A., Crisi di governabilità e mondi vitali, Ed. Cappelli, Bologna, 1980. Comblin J., Teologia della città, Ed. Cittadella, Assisi, 1971. Crespi F., Le vie della sociologia, Ed. Il Mulino, Bologna, 1985.

C. Floristán

Patristica.

Nel secolo XVI, si chiamava teologia patristica lo studio delle dottrine dei periodo dei Padri della Chiesa. Oggi, il termine patristica è usato correntemente come sostantivo ed è sinonimo di " patrologia ". Quest'ultimo termine significa lo studio della letteratura cristiana antica, cioè, lo studio della vita, degli scritti e della dottrina dei Padri della Chiesa (questa parola apparve nel secolo XVII).

Secondo alcuni, il concetto di Padre della Chiesa proviene dalla teologia dogmatica e sorse dalla necessità dell'argomento della tradizione, usato dai cattolici. Questa concezione era favorita dal fatto che il titolo di " Padre della Chiesa " era riservato agli scrittori di sicura ortodossia, santi, riconosciuti dalla Chiesa e appartenenti all'antichità cristiana. Questi quattro criteri sono stati impugnati frequentemente. C'è chi rifiuta la valutazione di un autore dal

punto di vista di una ortodossia definita un secolo dopo. Come esempio, si cita Origene che in vita fu celebrato come rappresentante della dottrina della Chiesa, e poi fu condannato come eretico, per cui non ha diritto al titolo di " Padre della Chiesa ".

Di solito, si fa una divisione tripartita della patristica:

a) il periodo che va dagli inizi fino al Concilio di Nicea (325);

b) il periodo della massima fioritura fino al Concilio di Calcedonia (451);

c) il periodo del tramonto fino a Isidoro di Siviglia (636) e san Giovanni Damasceno (749?).

Sebbene la patristica sia enormemente pluralista (tra i Padri Greci e i Padri Latini, per esempio, ci sono notevoli differenze), c'è un comun denominatore nel fatto che non comprende solo un aspetto intellettuale e critico, ma anche uno spirituale e sapienziale: la teologia è un dono della grazia che purifica lo spirito. Non si tratta, dunque, di una conoscenza puramente nozionistica, ma di una conoscenza inserita in un contesto umano più ampio, che termina nella beatitudine e nella perfezione globale dell'uomo.

Questa visuale onnicomprensiva tiene presente anche l'elemento concettuale, discorsivo, argomentativo, qualche volta anche polemico. Però, questo elemento (anche se è prevalente in alcuni scritti) viene assunto in un contesto più ampio: quello della teologia come gnosi-sapienza. Grazie ad essa, l'uomo non è solo dotto, ma anche pio, ed il teologo rende testimonianza della sua convinzione esistenziale che viene espressa in forma di confessione, di predicazione, ecc.

L'esito di questo orientamento è dovuto alla fedeltà dei Padri alla Scrittura. Difatti, la teologia dei Padri è sempre alimentata dalla Scrittura, non solo nei commenti e nei sermoni, ma anche nelle opere sistematiche. Il giudizio sulla esegesi dei Padri deve considerare molti aspetti e non può dimenticare la diversità nell'uso dei vari sensi biblici (letterale, tipologico, allegorico, tropologico, anagogico). Nonostante le imperfezioni filoiogiche o critiche dell'esegesi dei Padri, possiamo ammirare la maniera unitaria e teologica con cui leggono la Scrittura alla luce della " economia " divina.

La teologia patristica è una, nella misura in cui non è dissociata nelle varie discipline teologiche. In questo modo, il considerare questa teologia interpella il teologo d'oggi non solo perché si riferisce al problema ermeneutico, ma anche per quanto riguarda l'unità della teologia.

Anche nei Padri, viene posto il problema del rapporto tra fede e ragione, tra autorità e ragione, tra teologia e filosofia. Quest'ultima relazione non

suppone la questione di una filosofia cristiana in margine alla teologia, ma esige che si sappia giudicare una filosofia formatasi fuori dell'ambito della rivelazione e le conseguenze dell'assimilazione del pensiero filosofico in teologia. Il modo di pensare dei Padri circa la filosofia è molto vario: non tutti sono disposti a ritenerla una preparazione evangelica. Generalmente, l'uso della filosofia è molto eclettico. Tuttavia, in alcuni, come in sant'Agostino, gli elementi filosofici ricevono una trasformazione originale. Anche se l'eclettismo è imperfetto circa l'aspetto scientifico, esso esercitò comunque una funzione storica in quanto permise l'ingresso della filosofia nella teologia.

Bibl. - Altaner B., Patrologia, Ed. Marietti, Casale M., . Bosio G. - Dal Covolo E. - Maritano M., Introduzione ai Padri della Chiesa, 5 voll., Ed. SEI, Torino, 1990-1996. Quasten J., Patrologia, Ed. Marietti, Torino, 2 voll., 1969. Simonetti M., La letteratura cristiana antica greca e latina, Firenze, 1969.

E. Vilanova

Peccato.

Il peccato, alla luce della Bibbia, è rottura con Dio, col fratello bisognoso e con se stessi. Peccare equivale a rompere l'alleanza, a tradire l'amore e ad estraniarsi dalla comunità dei fratelli. Secondo Gesù, pecca chi non vive l'alleanza o secondo le esigenze del Regno di Dio. In ultima istanza, il peccato è l'opposto dell'amore. È un male, un rapporto negativo con Dio (opposizione al Regno) e col fratello (corruzione dell'uomo).

Il peccato è nella radice del comportamento, nel nucleo centrale della persona, in ciò che la Bibbia chiama cuore. Così, l'omicidio inizia con l'odio interno, l'adulterio con lo sguardo impuro, il giuramento falso con la parola mendace. Secondo san Paolo, Adamo rappresenta il ritratto della condizione peccatrice dell'uomo, poiché col primo essere umano, il peccato è entrato nel mondo come una potenza malefica. Cristo è colui che ci libera da ogni peccato. Secondo san Giovanni, il peccato del mondo risiede nell'ostilità verso Dio, manifestata nella menzogna al posto della verità, nell'omicidio al posto della vita, nelle tenebre al posto della luce.

Nella società d'oggi, c'è uno spostamento del peccato più che una perdita del senso del peccato. Ciò è dovuto all'evoluzione dei costumi, alla secolarizzazione generalizzata, all'importanza che hanno oggi le strutture

sociali, alla diffusione dei dati psicologici, all'influenza dei mezzi di comunicazione che relativizzano tutto, al discredito di certe pratiche religiose rituali. Viviamo in una società estremamente permissiva. Nello stesso tempo, però, questa situazione contribuisce a respingere un falso concetto di peccato ed aiuta perfino a riscoprirlo con un nuovo senso partendo da una prospettiva personalista e sociale, battesimale ed ecclesiale.

Non dimentichiamo che il peccato ha una natura religiosa, oltre che una dimensione morale. Non è una semplice colpa contro la propria coscienza né una pura colpa contro la legge. E' un debito rispetto alle esigenze di Dio, di Gesù Cristo, dello Spirito Santo e del vangelo. E' un attentato contro il Regno di Dio, una mutilazione degli impegni battesimali. Abbiamo spesso collocato il peccato in una sfera legalista o morale (non religiosa), su un piano individuale (non comunitario), in un contesto sessuale (non sociale), sotto una morale di atti negativi (non di atteggiamenti positivi).

In breve: il peccato inteso in senso cristiano è una infedeltà, una ingiustizia di fronte agli impegni battesimali, una mancanza di fede nei riguardi del Regno di Dio. Esso è dunque un rifiuto di Dio che è amore, una rottura della solidarietà fraterna, un'autodistruzione personale.

Bibl - Ghidelli C., Peccato dell'uomo e misericordia di Dio, Ed. Paoline, 1963. Grasso C., Confessare il peccato, celebrare il perdono, Ed. Marietti, Torino, 1982. Haering B. , Il peccato in un'epoca di secolarizzazione, Ed. Paoline, 1973. Lafranconi D. , " Peccato ", in: Nuovo dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , op. 895-914. Libano J.B., Peccato e opzione fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1977. Porro C., Peccato e riconciliazione, Ed. Piemme, Casale N., 1983. Vidal M., L'atteggiamento morale: Morale fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1976.

C. Floristán

Pedagogia.

L'uomo nasce inerme; deve crescere e perfezionarsi costantemente per non atrofizzarsi (L'uomo è educabile e educando).

Educare vuol dire modellare la plasticità originale secondo una rappresentazione ideale dell'uomo. Però, gli obiettivi concreti sono cambiati a seconda delle visuali vigenti del cosmo. L'educazione deve essere integrale

(per aiarto è possibile): deve comprendere anche i valori e gli atteggiamenti, il senso della vita e perfino il trascendente.

Come si raggiunse l'educazione dell'uomo? Bisogna distinguere tra autoeducazione (il protagonista dell'educazione è l'educando) e eteroeducazione (quella che viene dagli altri); questa può essere impartita espressamente (formale) o senza ricercarla esplicitamente (informale).

La pedagogia è la scienza dell'educazione. Essa cerca un'influenza intenzionale, sistematica e duratura, secondo un progetto prefissato.

Si parla anche di Scienze dell'educazione, per sottolineare l'elemento metodico, quello interdisciplinare ed il carattere positivo (fatti, verifiche...).

La pedagogia è teorica e pratica. Pero, la si può intendere prevalentemente come prassi, come dottrina (o conoscenza ordinaria), o come scienza (partecipa della razionalità delle scienze e delle tecniche d'oggi).

La pedagogia ha avuto da conquistare la sua autonomia scientifica (non incompatibile con l'interdisciplinarietà) di fronte alla teologia e alla filosofia. Oggi, rivendica l'autonomia di fronte allo psicologismo, al sociologismo, alla politica e all'economia.

L'educazione informale mette in evidenza che ogni educazione fa carte di qualcosa molto più ampio: il processo sociale. La società dipende dall'educazione, e l'educazione dipende dalla società v una fitta rete di condizionamenti sociopolitici, storici, tensioni di potere, ecc.). La società va criticata e migliorata, non soltanto riprodotta.

Che rapporto esiste tra pedagogia e teologia? Sono state date queste risposte:

a) predominio della teologia. Essa è la norma della pedagogia: fissa i suoi obiettivi e criteri, fino al punto che " non è possibile un'educazione perfetta e completa che non sia cristiana ". Non dimentichiamo, però, che la pedagogia non cerca la salvezza, ma la maturità umana, e che, anche fuori del cristianesimo esplicito, si può avere un'educazione ed una vera maturità, perché l'azione di Dio giunge a tutti gli uomini.

b) Predominio della pedagogia: l'elemento nozionale e quello vissuto della fede rimangono eclissati da quello psicologico, da quello didattico, da quello pedagogico...

c) Separazione totale.

d) Dialogo interdisciplinare: è la cosa migliore, ossia, autonomia di entrambe, ma con un arricchimento reciproco. Infatti, la pedagogia non deve

chiudersi in una possibile trascendenza; la teologia deve preoccuparsi del valore cristiano dell'educazione umana.

Si può parlare di una pedagogia cristiana? Le scienze sono autonome, non sono confessionali (non esiste un'astronomia cristiana o una matematica cristiana). Esse si reggono sui propri princìpi intrinseci. Tuttavia, al di là delle scienze, tutti noi ci poniamo questioni a cui non possiamo sfuggire (il senso della vita, il bene, il male...). Non bastano, dunque, i princìpi intrinseci delle scienze. Abbiamo bisogno di idee normative ultime, e queste varieranno a seconda delle credenze. Ciò vuol dire che c'è un uso cristiano delle scienze. I medici e i pedagogiisti cristiani non differiscono in quanto " scienziati ", ma in quanto cristiani. Oggi, c'è una separazione drammatica tra cultura e fede. E' urgente, dunque, un'incarnazione della fede nella cultura (inculturazione) e una cristianizzazione di questa cultura.

Il concetto di pedagogia religiosa varia molto. Alcuni la intendono come una parte della pedagogia (guidata dall'etica, dalla religione naturale e dalla storia delle religioni). Però, per la maggioranza, si tratta di una parte della teologia pastorale, aiutata dalla pedagogia e da altre scienze, per unificare meglio la realtà umana e la fede.

Nel vangelo, Gesù Cristo si offre a noi come maestro e modello (Gv 13,13; 14,6). Già nell'AT, si parla della pedagogia di Dio. Essa non va intesa come un sistema pedagogico completo e scientifico, ma come un processo di salvezza che da importanza alle correzioni, alle tribolazioni e alle fasi della storia che è tutta centrata in Gesù Cristo.

Bibl. - Bissoli C., Bibbia ed educazione, LAS, Roma, 1981. Morando D., " Pedagogia ", in: Enciclopedia Filosofica, IV, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 1426-1434. Schilling H., Teologia e scienze dell'educazione, Ed. Armando, Roma, 1974. Vecchi J.E. - Prellezzo J.M. (edd.), Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione, Ed. SDB Roma, 1988.

P. Maymí

Penitenza.

Il Nuovo Codice di Diritto Canonico descrive così il sacramento della Penitenza: " del sacramento della penitenza i fedeli, confessando i peccati al ministro legittimo, essendone contriti ed insieme avendo il proposito di emendarsi, per l'assoluzione impartita dallo stesso ministro ottengono da Dio

il perdono dei peccati, che hanno commesso dopo il battesimo e contemporaneamente vengono riconciliati con la Chiesa, che, peccando, hanno ferito " (CIC c. 959). La penitenza è, dunque, il sacramento del perdono dei peccati e della riconciliazione con Dio e con la Chiesa. Bisogna notare, tuttavia, che una cosa è il sacramento della penitenza, ed un'altra è il perdono dei peccati. Questo perdono e una realtà permanente nella Chiesa (questo è uno degli articoli del Credo), e si ottiene fondamentalmente mediante la fede e la conversione. Il sacramento è l'espressione simbolica e celebrativa del perdono dei peccati e della conversione. Bisogna ancora notare che, all'interno dell'area dell'espressione simbolica e celebrativa del perdono dei peccati, il sacramento della penitenza non è l'unica possibilità. Ci sono altri mezzi liturgici dell'annuncio e della realizzazione del perdono: si pensi alla predicazione della parola, al sacramento del battesimo ("Per il perdono dei peccati ", come dice il Simbolo Niceno-Costantinopolitano), alla celebrazione eucaristica (nella consacrazione nel calice, si dice: " Questo è il calice della nuova ed eterna alleanza che sarà versato per voi e per tutti in remissione dei peccati "), alla preghiera liturgica per i peccatori, alle liturgie penitenziali, all'unzione degli infermi, ai tempi penitenziali dell'anno liturgico, alle pratiche penitenziali, ecc. In un certo senso, il sacramento della penitenza è un mezzo strarordinario, e fu visto come tale per molti secoli della Chiesa, quando veniva concesso solo una volta in vita e nel pericolo imminente di morte.

La storia mostra la relatività delle forme adottate dal sacramento della penitenza lungo i secoli, anche nell'ordine cronologico delle sue varie parti. In un primo tempo, l'ordine normale era: l'accusa dei peccati, la penitenza pubblica e laboriosa, l'assoluzione in forma di riconciliazione da parte del vescovo. Quando venne introdotta come comune la prassi della penitenza privata e reiterabile, l'ordine fu il seguente: l'accusa, l'assoluzione da parte del sacerdote, la penitenza. Oggi, nei casi di celebrazioni con assoluzione collettiva, l'ordine è questo: l'assoluzione, la penitenza, l'accusa tramandata. C'è stato anche una grande varietà di nomi per indicare questo sacramento, a seconda dell'aspetto che ogni epoca ha ritenuto più importante: riconciliazione, penitenza, confessione.

L'essenziale è di tenere ben presenti gli aspetti che necessariamente il segno liturgico di questo sacramento deve esprimere, prescindendo dalla sua materialità in un momento storico determinato. Si possono riassumere in tre

punti le realtà che devono essere espresse mediante la celebrazione della penitenza:

Ή l'azione stessa di Dio che, mediante un giudizio, distrugge il peccato e salva il peccatore;

Ή la conversione del peccatore, come frutto della fede e non semplicemente come conseguenza di convinzioni morali o di sentimenti psicologici;

Ή infine, la riconciliazione del peccatore con la comunità cristiana, poiché, se il peccato separa da Dio e dai fratelli, la conversione incorpora nuovamente nella comunità, e, mediante questa, nell'amicizia con Dio.

Le forme esterne della celebrazione del sacramento della penitenza sono state varie nel passato, lo sono anche oggi, e con tutta sicurezza, lo saranno anche nel futuro. Però, le tre dimensioni descritte devono essere sempre presenti nel significato profondo del sacramento. Il Concilio Vaticano II, di fronte alla scarsa espressione manifestata da alcuni aspetti, nel modo abituale di celebrare il sacramento, ha decretato: " Si rivedano il rito e le formule della Penitenza in modo che esprimano più chiaramente la natura e l'effetto del sacramento " (SC 72). Dopo questa revisione, la celebrazione del sacramento riveste tre forme principali:

Ή la riconciliazione dei penitenti in particolare;

Ή la riconciliazione di molti penitenti con una confessione ed una assoluzione singole;

Ή la riconciliazione di molti penitenti con una confessione ed una assoluzione generale. Questa terza forma, che, in linea di principio è offerta come ordinaria, ha subìto molte ristrettezze nella legislazione posteriore, di modo che il CIC l'autorizza solo quando " vi sia imminente pericolo di morte ", e quando " vi sia grave necessità " (c. 961).

Riguardo al posto specifico che la confessione dei peccati occupa nel processo del sacramento della penitenza, occorre tenere presente il n. 6 delle Premesse al Rito della Penitenza, promulgato il 2 Dicembre 1973: " Il discepolo di Cristo che, mosso dallo Spirito Santo, dopo il peccato si accosta al sacramento della Penitenza, deve anzitutto convertirsi di tutto cuore a Dio. Questa intima conversione del cuore, che comprende la contrizione del peccato e il proposito di una vita nuova, il peccatore la esprime mediante la confessione fatta alla Chiesa, la debita soddisfazione, e l'emendamento di vita. E Dio accorda la remissione dei peccati per mezzo della Chiesa, che agisce attraverso il ministero dei sacerdoti ". Secondo questo modo di vedere,

" la confessione fatta alla Chiesa " ha tutto il suo valore quando esprime la conversione intima del cuore. Questa si manifesta, anche ad altri livelli, mediante il compimento della " soddisfazione " ed il cambiamento reale di vita. La confessione dei peccati, isolata dalla realtà profonda della conversione e dalle altre manifestazioni di questa conversione, non ha nessuna consistenza sacramentale. Affinché la confessione dei peccati conservi il suo rapporto essenziale con tutti gli altri elementi del sacramento della penitenza, deve cessare di essere una autoaccusa od una autogiustificazione dal punto di vista psicologico; deve diventare semplicemente una espressione simbolica della conversione interiore. Pertanto, l'importante non è la materialità del suo contenuto, ma il rapporto significativo con la sincerità dell'atteggiamento interno. Allora, l'attenzione psicologica non si concentra sui " peccati " per accusarsi o scusarsene, ma sull'atteggiamento profondo di " peccato " che ci può essere dietro gli atti concreti, per manifestare questo atteggiamento con umiltà e semplicità. Ogni penitente deve trovare un suo modo proprio di manifestare con parole la sua condizione di peccatore. Ogni tipo di celebrazione penitenziale deve comportare un suo modo particolare di confessione ": più specifica e più personale nelle celebrazioni con la confessione e l'assoluzione individuale; più generica e più impersonale nelle celebrazioni con la confessione e l'assoluzione generale. In qualsiasi caso, è più importante assicurare l'espressività del segno che insistere sui particolari dell'accusa.

Bibl - Aa.Vv., La Penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1967. Bommer J., La confessione nella dottrina e nella prassi, Ed. Borla, Torino, 1965. Gasparino A., Il sacramento del perdono, gioia e festa di Dio e dell'uomo, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica " Reconciliatio et paenitentia, 2.12.1984. C.E.I., Rito della penitenza, Roma, 1974. Ramos-Regidor J., Il sacramento della Penitenza. Riflessione teologica, biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1972.

J. Llopis

Pensiero.

Il pensiero è l'attività mentale con varie manifestazioni, come il ragionamento, il discernimento, l'astrazione, la generalizzazione, l'esprimere con immagini desideri, necessità ed esigenze del subconscio, ricordare, immaginare, comandare o dare istruzioni, adottare un atteggiamento o stato mentale, credere o supporre, attaccare o difendere credenze, progettare, riflettere o meditare, ecc. Tutto ciò ha portato a considerare il pensiero come un concetto disgiuntivo e ad un tempo polimorfo.

Nella fase del pensiero, Pfänder distingue cinque fattori: un soggetto pensante da cui parte il pensiero, il pensiero stesso come avvenimento reale, il pensiero determinato che costituisce il contenuto del pensare, l'espressione in forme verbali, il riferimento ad un oggetto in senso generale.

Nell'affrontare lo studio del pensiero, si è visto la necessità di stabilire delle distinzioni. Gober elenca quattro tipi di pensiero: quello immaginativo, basato sui processi dell'immaginazione; quello concettuale, che suppone l'astrazione dalle immagini; quello ipotetico, che implica operazioni astratte per ricombinare i concetti; quello speculativo, che si orienta verso la costruzione di teorie.

Nell'indagine sul pensiero, oltre alle differenti sottolineature, teorie e modelli, tutti concordano nella sperimentazione di un tipo speciale di pensiero: " la soluzione di problemi ". Il comportamento per la soluzione consiste in una ricerca attraverso lo spazio del problema. Esso consta di uno stadio iniziale in cui si rappresentano le soluzioni di partenza, uno stadio-mèta in cui si rappresenta la soluzione desiderata, ed un complesso di elementi, simboli e operatori, (processi e manipolazioni) il cui funzionamento per opera del soggetto permette di modificare i differenti stadi del problema.

Come varie fonti di ricerca attuale, si possono citare, per la loro importanza, l'identificazione e la formazione di concetti, il raziocinio e i rapporti tra il pensiero ed il linguaggio.

Bibl. - Geymonat L., Storia del pensiero filosofico e scientifico, Ed. Garzanti, Milano, 1976. Johnson-Laird P.N., La mente e il computer, Ed. Il Mulino, Bologna, 1990. Kanisza G., Vedere e pensare, Ed. Il Mulino, Bologna, 1991. Neisser U., Psicologia cognitivista, Martello- Giunti, Firenze, 1976. Ortu F. - Dazzi N., " Pensiero ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS SEI, Torino-Roma, 1997) pp. 807-809.

M. N. Lamarca

Pentecoste.

La festa di Pasqua dura cinquanta giorni. Questo tempo è chiamato tempo pasquale, o cinquantena pasquale, e termina con la festa di Pentecoste. Presso gli Ebrei, la festa del raccolto era un giorno di rendimento di grazie. Si celebrava sette settimane dopo Pasqua ed era la festa delle " primizie ", o festa delle settimane. A motivo del numero cinquanta, si chiamava Pentecoste. Più tardi, i rabbini commemorarono in quello stesso giorno la consegna della Legge fatta a Mosè sul Sinai e la conclusione dell'alleanza.

I passi del NT che parlano della Pentecoste si riferiscono alla festa ebraica. Tuttavia, la festa cristiana di Pentecoste coincide con quella ebraica solo nel nome, perché celebra il dono escatologico dello Spirito Santo e l'apertura della Chiesa ai pagani. Nelle norme riguardanti l'anno liturgico, si dice che " i cinquanta giorni che vanno dalla domenica di Risurrezione alla domenica di Pentecoste si celebrano con gioia e giubilo, come se si trattasse di un unico giorno festivo, anzi, come una grande domenica ". La cinquantena pasquale è tempo di pienezza, di gioia e di ringraziamento per il raccolto, in cui predomina l'azione dello Spirito Santo. Secondo il simbolismo dei numeri, cinquanta vuol dire pienezza, conclusione e sigillo.

Il cinquantesimo giorno, festa di Pentecoste, è paragonabile a Pasqua. Però, non è festa separata, ma è il coronamento pasquale. La vigilia di Pentecoste assomiglia a quella pasquale: si possono ricordare i

simboli del fuoco (i falò), le fiamme (lampade), la torre maledetta (il muro), le ossa aride (che si rianimano), l'acqua (che si sparge). A pentecoste, si mette in risalto lo Spirito di Dio, simboleggiato nella Bibbia col vento e col soffio: è il respiro del cristiano.

Bibl. - Congar Y., Sulla pentecoste, Ed. Queriniana, Brescia, 1973. Cremaschi L., " Pentecoste ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 548-549.

C. Floristán

Percezione.

La percezione è un processo complesso col quale si codificano, si organizzano e si interpretano i dati sensoriali, in rapporto con le esperienze

precedenti del soggetto. Ciò indica che nella percezione intervengono il passato, il presente ed il futuro del soggetto, oltre agli stimoli esterni capaci di suscitarla. La percezione è in rapporto con l'affettività, con la motivazione, con le capacità e con le funzioni conoscitive come l'immaginazione e l'intelligenza. Nell'attività percettiva, sono implicate le proprietà fisiche degli stimoli e del sistema nervoso dell'individuo che percepisce, ma anche il suo ambiente e le esperienze precedenti.

Ciò che captiamo è una prospettiva sensoriale del mezzo, quello che chiamiamo " mondo percepito "; non è qualcosa di interamente oggettivo, ne interamente idealizzato: è piuttosto qualcosa di immaginato o di reinventato da noi.

Dalle analisi effettuate sulla percezione come funzione, si distinguono quattro dimensioni fondamentali.

La qualità percettiva: si chiamano così le differenti classi di percezioni che incidono sull'essere umano. Ognuna di esse corrisponde a differenti sistemi anatomofisiologici.

L'intensità percettiva è il maggiore o minore grado di potenza con cui appare la funzione percettiva.

Il tono affettivo della percezione è associato coi vissuti sentimentali che ci vengono richiamati, ottenendo Ccsì che le nostre percezioni siano in qualche modo significative.

Il contenuto senso-percettivo: con la percezione, otteniamo l'informazione, che è la conseguenza dell'elaborazione e della successiva integrazione dei dati sensoriali con l'intervento della coscienza.

Le " leggi della percezione " si riferiscono agli aspetti figurali del tema nella sua modalità visiva. Le più significative sono: l'articolazione della percezione in figura e sfondo; quelle che alludono alle proprietà delle totalità figurali e quelle che precisano le condizioni di raggruppamento degli stimoli in figure.

Bibl. - Abbagnano N., Dizionario di filosofia, UTET, Torino, , pp. 659-663. Canestrari N., " Percezione ", in: Enciclopedia filosofica, IV, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 1470-1483. De Pieri S., " Percezione ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 810-811. Gerbino W., La percezione, Ed. Il Mulino, Bologna, 1983. Jolivet R., Corso di filosofia, Ed. Paoline, Roma, 1966, pp. 140-143. Sillamy N., Dizionario di psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1995, p. 204.

M. N. Lamarca

Perdono.

Il perdono è un elemento centrale per la comprensione del mistero della salvezza umana. Il perdono viene costituito nel nucleo di intersezione del dialogo tra l'uomo peccatore e Dio che offre il suo perdono. L'uomo è un essere che, anche se creato ad immagine e somiglianza di Dio, è limitato, fragile e soggetto all'errore e all'inganno. Così, il peccato appare nell'orizzonte dell'uomo come qualcosa di inevitabile: " Non c'è nessun giusto, nemmeno uno, dice san Paolo in Rm 3,10, citando il Salmo 14.

Per parte sua, Dio è un Padre misericordioso, ricco di pietà e di clemenza; non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva. L'amore di Dio per l'uomo è giunto fino a questo punto: " Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio, l'unico, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna " (Gv 3,16). Cristo Gesù, con la sua morte e risurrezione è, senza alcun dubbio, la chiave di ogni riconciliazione tra l'uomo e Dio.

Il perdono, dunque, è il punto di incontro tra l'offerta di un amore incondizionato da parte di Dio e la necessità per l'uomo che la persona amata non tenga conto dei suoi errori. L'uomo sa di essere immondo, spregevole e indegno, ma non vuole rinunciare all'amicizia con Dio; per questo, ritorna sempre a dire al Padre: " Mi dispiace ".

Il perdono che Dio offre è anteriore a qualsiasi iniziativa dell'uomo: " prima che tu ti rivolgessi a me, io ti avevo già perdonato ". Questo supera il sentimento personale dell'uomo rispetto al suo rapporto con Dio: " Davanti a lui (Dio) rassicureremo il nostro cuore, qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa " (1 Gv 3,19-20). Però, è necessario un cambiamento di vita: " vivere secondo lo Spirito ". Occore inoltre la riconciliazione con gli altri figli di Dio, gli uomini nostri fratelli. Grazie a questa duplice riconciliazione, l'uomo può nuovamente sentirsi riconciliato con se stesso, e può acquistare la fiducia che i suoi sforzi per la pace, la giustizia e l'amore trionferanno un giorno definitivamente sul peccato. Il perdono, in questo modo, è il trionfo dell'amore sull'odio.

Bibl. - Aa.Vv., Pedagogia della confessione, Problemi e soluzioni, Ed. Gregoriana, Padova, 1968. Aa.Vv., Valore e attualità del sacramento della Penitenza, PAS-Verlag, Zurigo, 1974. Aa.Vv., La penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1976. Alszeghy Z. - Flick M., Il sacramento della riconciliazione, Ed. Marietti, Torino, 1976. Haering

B., Shalom, pace. Il sacramento della riconciliazione, Ed. Paoline, Roma, 1969. Ramos-Regidor J., Il sacramento della Penitenza, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1976. Tilmann K., Verso una rinnovata prassi penitenziale, Ed. Queriniana, Brescia, 1983.

J. Moya

Personalità.

Personalità è un termine complesso col quale fondamentalmente si intende la somma di tutte le caratteristiche possedute da un individuo e con cui egli viene definito. Cercando di ridurre la molteplicità e la varietà funzionale che esistono circa il concetto di personalità, e che sono state elaborate da varie correnti psicologiche, si possono individuare queste note comuni:

La personalità abbraccia tanto il comportamento palese (direttamente e pubblicamente osservabile) quanto l'esperienza privata.

Quando si parla di personalità, ci si riferisce a caratteristiche relativamente consistenti e durature, e questo serve come base per prevedere il comportamento dell'individuo. È stato questo un tema ampiamente dibattuto tra impostazioni personaliste e situazioniste.

Il concetto di personalità, in terzo luogo, mette in risalto il carattere unico di ogni individuo definito mediante la strutturazione unica di un complesso di elementi.

La personalità è qualcosa che si ricava partendo dal comportamento; non è qualcosa che abbia un'esistenza reale in e per se stessa: è un'astrazione e non qualcosa che si può osservare direttamente. Quello che si osserva è il comportamento, dal quale si deduce una determinata struttura della personalità dell'individuo.

Infine, il termine personalità, nell'area del pensiero scientifico in psicologia, non implica un giudizio di qualche valore circa le capacità od altri aspetti della persona caratterizzata: è usato fondamentalmente per la sua utilità nel descrivere, spiegare e prevedere il comportamento dell'individuo.

Basandosi sull'ultimo punto, l'indagine sulla personalità si è rivolta principalmente alla identificazione di modelli di differenziazione individuale e ai fattori causali di questi modelli differenziali. I gruppi di indagine coordinati dal professore Eysenck si sono concentrati sulla dimensione estroversione. Questa dimensione della personalità si riferisce al modello di

comportamento più frequentemente citato come base di differenziazione individuale. Questa è stata anche la dimensione intorno a cui si è svolto il maggior numero di ricerche.

L'estroversione si riferisce ad un dato dimensionale costante col quale si distinguono certi individui da altri. Da una parte, si ha l'estroversione, mentre al lato opposto, c'è la cosiddetta introversione.

Secondo Eysenck, l' "estroverso tipico " è socievole, gradisce le riunioni, ha molti amici, sente il bisogno di avere gente accanto con cui parlare, non lavora volentieri da solo. Cerca ciò che è esaltante, si assume dei rischi, preferisce l'attività al cambiamento, tende ad essere aggressivo, è generalmente impulsivo e perde facilmente la calma. Generalmente, non possiede un forte controllo sui propri sentimenti e non è una persona pienamente affidabile.

L'" introverso tipico " è una persona tranquilla, ritirata, amica dei libri più che delle persone, riservata e distante, eccetto coi suoi amici intimi. Tende a programmare le cose per tempo e non lasciarsi trasportare dagli impulsi del momento. Non gli piace l'eccitazione, prende le cose con serietà e preferisce uno stile di vita ordinata. È solito controllare i suoi sentimenti; raramente si comporta in modo aggressivo; non perde facilmente la calma. È affidabile, portato al pessimismo; attribuisce molta importanza alle norme etiche.

Stando alla descrizione fatta ora, gli individui differiscono nella misura in cui presentano comportamenti più vicini all'uno o all'altro di questi estremi. In questo senso, si tende a ritenere una persona " introversa " quando mostra, in modo regolare, comportamenti che si avvicinano a quelli indicati per descrivere l'" introverso tipico ". Invece, si dice che una persona è " estroversa " quando il suo comportamento abituale assomiglia a quello descritto per designare l' "estroverso tipico ". Cosi, le previsioni formulate saranno tanto più applicabili quanto più il comportamento del soggetto si avvicinerà alle descrizioni di uno o dell'altro estremo dimensionale.

Bibl. - Bogliolo L., La verità dell'uomo, Ed. Pont. Univ. Later., Roma, 1969. Endres J., Personalismo, esistenzialismo, dialogismo, Ed. Paoline, Roma, 1971. Franta H., " Personalità ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 819-822. Moinier E., Il personalismo, Ed. AVE, Roma, . Pannenberg W., Che cos'è l'uomo?, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974. Sillamy N., Dizionario di psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1995, pp. 206-207. Wojtyla K., Persona e atto, Ed. Vaticana, 1982.

M. N. Lamarca

Pianificazione pastorale.

Pianificare significa letteralmente: tracciare piani, cioè, immagini grafiche, modelli numerici o schemi verbali. Nelle scienze sociali e morali, equivale a progettare un modulo di lavoro, che comprende obiettivi, conoscenza della realtà, inventario di mezzi e formulazione di strategie. In un senso ampio, pianificare significa: tracciare piani o fare una determinata politica. La pianificazione è essenziale per qualsiasi attività.

L'azione pastorale, come ogni azione, ha bisogno di un progetto operativo, o piano concreto di attuazione che riunisca in un modo dinamico tutti i compiti che intervengono nel processo dell'azione. Ogni progetto emerge dalla stessa azione, quando si mettono a confronto i vari compiti e si connettono fra di loro. Tuttavia il progetto, anche se in un primo tempo viene dedotto dalla realtà, viene poi riformato o rimodellato con una serie di conoscenze o interpretazioni per cui, a sua volta, ritorna ad orientare l'azione. Il progetto è fondamentale nel rapporto dialettico tra teoria e prassi.

La pianificazione pastorale comprende varie tappe. La prima si basa sull'analisi dei fatti, permanenti o passeggeri. Esige la conoscenza della storia recente, i condizionamenti economici, le correnti culturali, i movimenti politici, i fattori sociali e le ideologie. L'azione pastorale richiede che si esamini la realtà con uno sguardo cristiano, specialmente evangelizzatore. In secondo luogo, si devono stabilire gli obiettivi o descrivere le finalità, a breve, medio, o lungo termine.

In terzo luogo, bisogna organizzare l'azione all'interno di un modello " partecipativo-gruppale ", in armonia con la comunione, la collegialità e la servizievolezza della Chiesa. Infine, si deve valutare periodicamente e criticamente l'azione.

La cosidetta pastorale d'insieme, o organica, non sorge, naturalmente, da una semplice pianificazione, ma dall'unione delle azioni differenti e complementari che ci sono nella base. Oggi, sono assolutamente necessarie nella Chiesa la partecipazione e la corresponsabilità, in uno stile democratico e con un taglio autocritico. Alle volte, si ha l'impressione che si sta iniziando sempre daccapo perché manca una pianificazione continuata. Altre volte, si avverte la noia in riunioni preparate male di cui, certe volte, non si conosce la

finalità. Infine, c'è spesso un'assenza di disciplina , necessaria per smussare le asprezze, per promuovere il dialogo, per accettare il pluralismo, ecc. La riunificazione dell'azione pastorale esige mobilità, creazione di gruppi strutturati, interscambio di esperienze, convivenze revisionate, accettazione di responsabilità personali, solidarietà per superare le opinioni proprie, ecc. Evidentemente, non possiamo dimenticare una serie di obiettivi pastorali, imprescindibili quando si sta per procedere alla pianificazione: sensibilità nei riguardi della situazione, coscientizzazione personale, evangelizzazione e educazione della fede, opzione per i poveri e gli emarginati, formazione di comunità e di gruppi, celebrazioni vive e presenza attiva dei cristiani per trasformare il mondo.

Bibl. - Aa.Vv., Da massa a popolo di Dio, Ed. Cittadella, Assisi, 1981. Birzea C., Gli obiettivi educativi nella programmazione, Ed. Armando, Roma, 1981. Midali M., " Progettazione pastorale ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 785-793.

C. Floristán

Pietà.

La parola pietà è frequente nella Scrittura. Anzi, sembra che poche parole abbiano meritato un elogio così universale come quello che si legge in 1 Tm 4,8: " La pietà è utile a tutto " . Tuttavia, è altrettanto certo che sono in calo il nome e la fama della pietà: l'essere pii non sembra oggi una cosa molto lusinghiera. Cerchiamo di individuarne le cause e di rivalutarla cristianamente.

La pietà porta istintivamente a pensare al campo limitato del religioso, cioè, a ciò che dice rapporto con Dio. Gli uomini ed il mondo rimarrebbero al margine della pietà dell'uomo. Se fosse così, sarebbe molto difficile incontrare nel nostro mondo un'accoglienza normale. D'altra parte, la pietà fa pensare subito alle pratiche di pietà, un campo in cui il cristianesimo si è esageratamente aggrappato a formule, gesti e riferimenti. Non poche pratiche di pietà provocano derisione o compassione. Possiamo dire che fanno " pietà ".

Queste due impressioni, che possono essere sufficienti a molti cristiani, rendono difficile la pietà e allontanano da essa non pochi cristiani, che si sentono offesi se vengono chiamati pii.

Sembra che effettivamente la parola pietas latina abbia tenuto presente soltanto la relazione ascendente: il rapporto dell'uomo con la divinità. Era l'uomo che aveva da essere pio. La rivelazione, tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento, contempla un Dio che è pietoso. Non solo, ma Dio è chiamato: " Dio di pietà " (Sal 86,15). La pietà di Dio è una pietà che si manifesta come atteggiamento di vicinanza all'uomo, di fronte alle necessità concrete. Una serie di parole formano il complesso della pietà di Dio verso gli uomini: amore, clemenza, misericordia, compassione, fedeltà...

Questa consapevolezza della pietà di Dio verso l'uomo suscitava in questi non solo come reazione la risposta di adesione al Dio pietoso, ma lo portava per prima cosa ad invocarlo come tale: " Pietà di me, Signore " (Sal 86,3). La domanda diventa così una preghiera fiduciosa nella pietà di Dio. Tutta l'invocazione dell'AT si concentra nel chiedere la venuta del Salvatore e questi è identificato con " il mistero della pietà (1 Tm 3,16). In questo mistero insondabile di pietà, è racchiuso l'atteggiamento di Dio verso l'uomo. È una descrizione migliore di qualsiasi altra dell'AT, in cui si ha il tipo di quello che ha da venire.

Non solo Cristo è collegato con la pietà di Dio, ma anche lo Spirito Santo. Sappiamo che la teologia insiste oggi più sul dono, che è lo Spirito Santo, che non sui doni dello Spirito Santo. La donazione del dono, dello Spirito, suscita in noi la reazione dinanzi alla pietà di Dio, una reazione che tutti pongono nell'accogliere Dio come padre degli uomini e principio della fraternità universale. È per mezzo dello Spirito che gridiamo: " Abbà! Padre! " (Rm 8,15).

La pietà assume così una dimensione trinitaria che la rende profondamente cristiana: il Padre manifesta la sua pietà soprattutto col mandare il Figlio suo. Lo Spirito del Figlio illumina l'oscurità dell'uomo perché percepisca il senso di questo atto del Padre e di tutto il suo atteggiamento pietoso.

La Chiesa, come anche ogni cristiano, realizza se stessa ad immagine della Trinità in ogni sua dimensione. Per questo, l'uomo non è pio soltanto perché si rivolge a Dio Padre con cuore di figlio nel Figlio, ma anche perché è pio di fronte agli altri, ai suoi fratelli. Probabilmente, non c'è da insistere, come si fa di solito, sul fatto che la pietà è fraterna perchè è paterna (uniti al Padre, siamo uniti anche con gli altri figli dello stesso Padre). Si deve soprattutto insistere sul fatto che la pietà suppone un essere e ha di fronte quello che non è o che non ha. Tutti gli uomini, di fronte agli altri uomini,

sono ed hanno quello di cui gli altri hanno bisogno. In questa dimensione di essere e di avere, occorre chinarsi davanti a chi non è e non ha.

Questa dimensione discendente della pietà umana, ad immagine della pietà di Dio, che si incarna in atteggiamenti e doni (fino al punto che Dio Padre ci dona il Figlio suo), cambia profondamente il senso della pietà, relegando la pietà, sinonimo di devozione ad una accezione molto secondaria, che non può assolutamente divenire primaria, e nemmeno unica.

La pietà, come qualsiasi altro atteggiamento umano, deve incarnarsi in realizzazioni umane. Diversamente, cadremmo in un puro idealismo. Però, queste incarnazioni non possono stare al margine di qualsiasi nuova considerazione che venga fatta riguardo alla pietà.

Come si parla, giustamente, di un culto esistenziale (Rm 12,2), assieme ad un culto sacramentale, così dobbiamo parlare di una pietà esistenziale assieme ad una pietà devozionale (non mi arrischio a chiamarla sacramentale, anche se lo è). Dire che nella tradizione si è imposta la pietà rituale o devozionale su quella vitale o esistenziale non è esagerato: è una realtà. Ci deve essere un recupero della pietà esistenziale: ogni esistenza che si presta a condividere quello che è e quello che ha, fino al dono più prezioso, è un'esistenza pia che susciterà negli altri l'avvicinamento ai pii senza paura, ma con fiducia e serenità.

Per vivere la pietà, si può seguire questo duplice cammino: entrare nella pietà di Dio, che suscita la nostra pietà verso di Lui; cominciare con l'essere pii verso gli altri: questo ci porterà istintivamente verso Colui che dimostrò la sua pietà nel " mistero della pietà " (1 Tm 3,16).

Quando ci si è accinti a redimere le pratiche di pietà, non sembra che si sia tenuto conto di questo orientamento. Si è badate quasi unicamente al rapporto esterno con la liturgia. Non c'è stato grande interessse per altre dimensioni. Così è stato un pò dappertutto.

Bibl. - Giovanni Paolo II, Enciclica " Dives in misericordia ", 30.11.1980. Maritain J. e R., Vita di preghiera, liturgia e contemplazione, Ed. Borla, Roma, 1979. Sudbrack J., " PietàSpiritualità ", in: Enciclopedia Teologica, Ed. Queriniana, Brescia, 1989, pp. 725-731.

A. Guerra

Pluralismo.

La Chiesa ha vissuto fin dai suoi inizi una continua tensione tra unità e pluralismo, tanto nel suo interno quanto nei suoi rapporti con la società. Da una parte, la società in cui si trova la Chiesa, soprattutto la società contemporanea, è quanto mai pluralista. Da un'altra, si sono moltiplicati i pluralismi teologici e pastorali all'interno del pensiero e della vita della Chiesa. C'è, dunque, un duplice fatto: la Chiesa in una società pluralista ed il pluralismo nella Chiesa.

Il pluralismo della società è caratterizzato da varie visiona del mondo, religiose o filosofiche. Esse circolano liberamente nel mercato delle idee e dei valori, come offerte e come domande, senza che nessuna di queste visioni goda di uno statuto privilegiato. La società pluralista si trova di solito negli stati democratici organizzati secondo l'economia di consumo, la libertà di mercato ed il sistema di partiti politici che cercano di rappresentare la sovranità del popolo. La società pluralista appare nel passaggio dalla società tradizionale alla società liberale. Queste " società aperte " sono caratterizzate dal loro pluralismo in vari ambiti fondamentali della vita: politico, educativo, culturale, economico e religioso. Purtroppo, esistono ancora stati totalitari, con questo o con quest'altro colore politico. Questi sono " società chiuse ", con schemi dottrinali unici, in cui si impone l'uniformità per mezzo della coercizione.

Una cosa sorprendente è che la Chiesa riesce a situarsi con più facilità, in accordo o in opposizione, negli stati totalitari e nei regimi politici autoritari, mentre si trova più sprovvista nelle società tipicamente pluraliste. Grazie ad una lunga tradizione, la Chiesa è vissuta in stretti rapporti con la società tradizionale, caratterizzata dal fattore dell'integrazione sociale proprio della religione, Non dimentichiamo, inoltre, che la Chiesa è stata " apologeticamente " sulla difensiva in tutto il processo redente della modernità. Al posto del dialogo, è stata imposta spesso la condanna; il comando è prevalso sulla responsabilità; la libertà è stata ritenuta pericolosa e si è nutrito diffidenza verso ogni emancipazione.

Tuttavia, gli storici più lucidi riconoscono che la Chiesa fu sempre plurale, tanto nella dottrina quanto nella pastorale. Tutta la Bibbia contiene un messaggio plurale, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Nelle prime tensioni sorte tra l'uniformismo ed il pluralismo, prevalse il pluralismo dei carismi, dei ministeri, delle interpretazioni e delle strutture comunitarie. Ricordiamo che la Chiesa primitiva fu fin dagli inizi bilingue e bi-culturale con due tendenze, quella ebraica e quella ellenista (At 6,1-7). Che la Chiesa

sia stata plurale nel campo dottrinale, liturgico, disciplinare e ministeriale è un fatto palese.

Di fronte ai problemi sociali, politici, economici e culturali che sorsero a partire dall'età moderna, la Chiesa adottò un atteggiamento anti-pluralista. Tuttavia, dobbiamo riconoscere che l'unità della Chiesa è una " nota " fondamentale contenuta nella professione di fede. Le sue radici nel NT sono evidenti (Ef 4,1-6; 1 Cor 12; Rm 12,3-8; Gal 3, 27 ss e i " sommari " degli atti). Nello stesso tempo, gli autori neotestamentari parlano della pluralità delle Chiese. L'unità ecclesiale neotestamentaria sta al livello della Chiesa locale, con la condizione di essere in comunione con le altre Chiese locali. La pluralità di concezioni pastorali, esistenti oggi nella Chiesa, produce in realtà più tensioni e conflitti che non i pluralismi teologici. Se questi ultimi sono più visibili, è perché rappresentano, al livello degli enunciati, alcune formulazioni più note e trasmesse meglio dai mezzi di comunicazione. Però, quello che il popolo cristiano percepisce come pluralismo è l'enorme varietà di linee pastorali, spesso antagoniste, che si costatano attraverso le parrocchie e la comunicazione sociale.

Il pluralismo pastorale è senz'altro accettabile, ma a patto che sia fondato su una pratica cristiana della comunione.

Bibl. - Caprioli A. - Vaccaro L. (edd.), Pluralismo nella Chiesa, Ed. Morcelliana, Brescia, 1982. Commissione Teologica Internazionale, Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico, Ed. dehoniane, Bologna, 1974. Maritain J., Pluralismo e collaborazione nella società democratica, Ed. Cinque Lune, Roma, 1980. Rahner K., Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa, in: " Concilium ", 6(1969), pp. 125-147. Vagaggini C., " Pluralismo teologico, in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1150-1166.

C. Floristán

Politeismo.

Il politeismo è la teoria ed il sistema religioso che riconosce l'esistenza di più divinità. Fenomenologicamente, il politeismo rispecchia 1'esperienza umana di un mondo in cui si manifestano varie forme di potere sovrumano.

Storicamente, sono state date due spiegazioni opposte:

1) il politeismo sarebbe una degenerazione di un monoteismo primitivo;

2) il politeismo sarebbe uno stadio evolutivo verso il monoteismo.

L'antica scienza razionalista della storia delle religioni schematizzava in questo modo la complessità dei processi secondo un ordine evolutivo che andrebbe dal feticismo e dall'animismo al politeismo, e di qui, al monoteismo (ed infine all'ateismo). In questo schema è soggiacente la " legge del tre stadi " dello sviluppo dell'umanità, formulata da A. Comte: lo stadio teologico, più arcaico, avrebbe ceduto il posto a quello metafisico, e questo, allo stadio " positivo " (determinato dalla egemonia delle scienze).

Entrambe le posizioni sono ritenute oggi troppo sempliciste. Riguardo alla prima, è certo che in strati religiosi molto arcaici ci sono germi di monoteismo, ma solo germi. D'altra parte, non si può rifiutare semplicemente qualsiasi idea di evoluzione delle religioni (per esempio, per quanto riguarda le sue ierofanie o manifestazioni del sacro). Quanto alla seconda spiegazione, lo schema eccessivamente lineare risponde fin troppo alla " ideologia " evoluzionista e non riesce ad accordarsi alla complessità dei dati. Cosi, il politeismo è solito essere associato con forme di cultura primitiva, mentre, in realtà, il politeismo autentico appare nelle culture superiori, anche se è vissuto specialmente negli ambienti popolari. (Così, la religiosità popolare in tutti i paesi dell'Estremo Oriente è decisamente politeista).

Uno studio più approfondito di queste due posizioni fa vedere tratti comuni alle religioni politeiste. Esiste, in primo luogo, una figura di grandi dèi, più o meno impallidita; al di sotto, c'è una coppia di divinità: il cielo e la terra; poi, c'è un " re degli dèi " e la sua consorte. Sotto di essi, c'è una molteplicità di dèi che tende a riunirsi in due gruppi che si affrontano alle volte in atteggiamenti ostili, altre volte, amichevoli. In tutte le religioni, c'è anche il dio del tempo atmosferico, con immagini e miti in gran parte uniformi.

Gli dèi protettori delle città sono legati alla cultura urbana. Con lo sviluppo dei grandi imperi, il cambiamento di capitali porta con sè alti e bassi politici dei loro dèi rispettivi: alle volte, sono identificati con il re degli dèi, o con l'antico dio del cielo. L'imprecisione e la fluttuazione delle figure politeiste sono tratti consostanziali della loro natura. D'altra parte, e come movimento contrario, le scuole sacerdotali cercavano di sistemare il pàntheon. Però, continuamente, avvenivano fusioni di due o più dèi in uno, o il contrario, cioè, la scissione di un dio in varie figure.

Politeismo culturale. Questo flusso permanente, irriducibile all'unità, è stato quello che ha portato ad usare il termine politeismo, in senso analogico,

nel linguaggio della sociologia. Così, Max Weber ha caratterizzato l'avvento della società moderna col predominio di un tipo di ragione (strumentale) che, essendo incapace di giudicare i fini che ogni gruppo sociale intende raggiungere, verrebbe a produrre come conseguenza un " politeismo di valori ". Le società moderne, dunque, avrebbero cessato di essere " monoteiste " sul piano culturale dei valori e delle finalità che intendono perseguire (pluralismo).

Questo pluralismo, entro certi limiti, implica una maggior libertà per l'individuo (il " monoteismo sociale " sarebbe l'equivalente di totalitarismo). Però, se, radicalizzando le posizioni, questo politeismo di valori si sottrarrà ad ogni tipo di ragionamento razionale, ciò porterà ad un decisionismo cieco nelle sue opzioni e sarà incapace di risolvere i conflitti sociali se non con la forza.

Parimenti, nel campo dell'etica individuale, e nell'ambito culturale spagnolo, è stato usato il termine politeismo da parte di certi filosofi e scrittori che sembrano caratterizzarsi come nietzscheani. Con Nietzsche, si va verso una esaltazione della vita nella sua finitudine, dei valori molteplici e parziali, delle realizzazioni mai piene, con l'invito ad abbandonare l'ambizione di dare alla vita un senso unico e totalizzante ("monoteista "). Questa posizione incontra oggi una grande simpatia in vasti settori giovanili che, anche senza formularlo, vivono questa forma di umanesimo. Bisogna poi vedere se in queste posizioni non siano soggiacenti forme di rassegnazione sociale di fronte all'attuale crisi della civiltà.

Bibl. - Aa.Vv., Enciclopedia delle religioni, 5 voll., Firenze, 1970. Dellagiacoma V., " Politeismo ", in: Enciclopedia filosofica, V, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 131-132. Dhavamony M., Fenomenologia storica della religione, in: Cantone C. (a cura di), Le scienze della religione oggi, LAS, Roma, , pp. 11-87. Eliade M., Trattato di storia delle religioni, Torino, 1966. Henninger G., " Politeismo ", in: Enciclopedia Cattolica, IX, Città del Vaticano, 1952, coll. 1684-1686. James E.O., Nascita della religione, Ed. Il Saggiatore, Milano, 1962. Tacchi Venturi P., Storia delle religioni, 2 voll., Torino, .

J. Martínez Cortés

Politica.

La parola politica proviene dal greco pòlis, con cui venivano chiamate le antiche città-stati. In senso stretto, chiamiamo " politica " l'esercizio del potere pubblico o la lotta per esercitarlo. L'amore cristiano esige, indubbiamente, che si aiutino tutte le persone concrete. Però, senza volere affatto disprezzare questa " carità artigianale ", conviene ricordare che Pio XI ha parlato anche di una " carità politica " (18.12.1927) che si esercita gestendo correttamente le faccende pubbliche. Si tratta di una delle forme più efficaci di servire gli altri. A questo compito, devono sentirsi chiamati in modo speciale i cristiani laici. Siccome " una stessa fede cristiana può portare ad impegni differenti " (Octogesima adveniens, 50 a; cf GS 43 c), la Chiesa in quanto tale non deve identificarsi con nessun partito politico, ma ha il dovere di denunciare quelli che non sono coerenti col vangelo.

In un senso più ampio, si chiama politica tutto ciò che incide sull'esercizio del potere pubblico. In questo senso ampio, non esistono comportamenti a-politici, perché qualsiasi azione, come anche qualsiasi omissione, ha sempre una ripercussione politica. Questo interessa tutta la Chiesa; di fronte ai problemi socio-politici, può adottare soltanto due atteggiamenti: pronunciarsi, ed allora, fa politica consapevolmente; oppure, tacere. In questo caso, secondo il principio che " chi tace acconsente ", la Chiesa fa inconsciamente politica a favore dello statu quo. Parlando in questo senso ampio, la Chiesa non può scegliere di fare o di non fare politica, ma può solo scegliere a favore di chi la deve fare.

Bibl. - Lazzati G., La città dell'uomo, Ed. AVE, Roma, 1984. Luhmann N. ed altri, Etica e Politica, Ed. Angeli, Milano, 1984. Pintacuda E., Breve corso di politica, Ed. Rizzoli, Milano, 1988. Sorge B., " Politica ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 763-773. Tonini G., La mediazione culturale: l'idea, le fonti, il dibattito, Ed. AVE, Roma, 1985.

L. González-Carvajal

Popolo.

Il concetto di popolo è suscettibile di tre usi principali:

1) Il popolo può essere inteso come popolazione che ha una cultura propria e differenziata, sviluppatasi lungo un processo storico integratore. Ogni popolo aspira a darsi una configurazione politica propria. Una volta che

questa è ottenuta, popolo significa anche il complesso di cittadini che fanno parte di questo stato o unità politica.

2) I movimenti populisti non hanno mai definito con precisione che cos'è il popolo, ma affermano che esso è il depositario dei valori autentici e che è indipendente dalla condizione sociale (Eva Peron, dopo aver stabilito come modello di popolo il " descamisado ", dichiarava: " Descamisado è tutto quello che si sente popolo "). Il populismo va più in là dei movimenti interclassisti perché, invece di cercare di conciliare le classi sociali, nega che esistano. Per i movimenti populisti, la divisione sta tra popolo e non popolo, intendendo per non popolo quelli che sono estranei alla propria tradizione: questi vanno dagli stranieri ai movimenti sociali portatori di ideologie rivoluzionarie.

3) Infine, per i movimenti popolari, il popolo sono quei gruppi e quelle classi di condizione umile che occupano nella società una posizione subordinata, ma solo nella misura in cui sono consapevoli della loro situazione e si organizzano in qualche modo per poterla riformare. In questo terzo caso, popolo è opposto alla élite dirigente, non agli altri popoli, come sosteneva, invece, il movimento populista.

Bibl. - Abbagnano N., Dizionario di Filosofia, UTET, Torino, , p. 681. Ellena A. (a cura di), Enciclopedia Sociale, Ed. Paoline, Alba, 1959. Groppali A., " Popolo ", in: Enciclopedia Filosofica, V, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 160. G.V.C., " Popolo ", in: Enciclopedia Italiana, XXVIII, Treccani, Roma, 1935, pp. 930-931.

L. González-Carvajal

Popolo di Dio.

Il Concilio Vaticano II, dopo aver trattato del carattere misterico della Chiesa nel capitolo 1o della Costituzione Lumen Gentium, ha usato il titolo Popolo di Dio come quello più adatto per definire il mistero della Chiesa e come intestazione dell'intero capitolo 2o di questa Costituzione. Raggiunge così il suo vertice lo sviluppo teologico, tanto protestante quanto cattolico che dagli anni " quaranta si fissava su questo titolo come quello più capace di esprimere l'indole della Chiesa. È inoltre un concetto ecclesiologico con ampie risonanze bibliche, e può, come tale, facilitare un consenso ecumenico.

1) Dio convoca e sceglie un popolo. Il soggetto di questo titolo è Dio e non il popolo. Lungo tutto l'AT, appare il costituirsi di un popolo in forza dell'alleanza e della promessa di salvezza da parte di Dio. Egli è colui che assicura un futuro al popolo. Questo carattere trascendente, escatologico e storico di Israele continua nella Chiesa, che si sente radicata in questa storia di salvezza. Pertanto, il titolo " Popolo di Dio " è quello che esprime meglio le radici della Chiesa, la tradizione che la genera e le dimensioni che la costituiscono. Possiamo parlare di una ecclesiogenesi della comunità cristiana a partire da Israele, sottolineando il suo posto nella storia dell'alleanza tra Dio e l'umanità.

La Chiesa si percepisce come il prolungamento della storia di Gesù, come una comunità universale che supera il particolarismo ebraico e che proclama la salvezza a tutta l'umanità. Questo è per la Chiesa un dono e un compito: da una parte, deve invocare Dio, fare memoria di Gesù Cristo e chiedere allo Spirito Santo che le conceda di vivere questa alleanza. È la comunità che rende grazie per il dono ricevuto e che spera in Dio, non confidando nelle proprie forze. D'altra parte, è per la Chiesa un imperativo quello di vivere come la comunità messianica che sta al vertice della storia di Israele. Deve realizzare nella teoria e nella pratica un universalismo che abbraccia tutte [culture e tutti i popoli; non deve essere la canonizzazione di un particolarismo che richiami quello veterotestamentario. Per questo, la Chiesa è e deve essere cattolica. È necessaria l'inculturazione: la Chiesa non può rimanere fissa nella strutturazione europea ed occidentale. Deve aprirsi a forme africane, asiatiche o americane, don una fede ed una storia di salvezza comune, ma senza imporre il modello di inculturazione occidentale.

La Chiesa si differenzia da Israele anche come popolo di Dio, perché

è una comunità di peccatori, di oppressi e di poveri. Deve realizzare in essa il progetto messianico di Gesù ed annunciare il Dio della grazia e della buona novella. La figura di Maria che loda Dio è il simbolo della Chiesa che proclama il Dio della grazia (non della legge), del perdono (non della colpa), dei peccatori e dei poveri (non dei giusti, autosufficienti e potenti). La Chiesa è il popolo dei peccatori redenti ed è la Chiesa dei poveri; deve viverlo e testimoniarlo nel suo modo di strutturarsi e nella sua opzione per i peccatori e per i poveri. Solo così, può essere testimone per Israele il quale costituisce per la Chiesa una missione inconclusa e le ricorda ciò che può succedere ad una comunità legalista, prepotente e che s'inorgoglisce per il suo posto nella storia della salvezza.

2) Un popolo in cui Dio è sovrano. Solo Dio regna sul suo popolo. Il Regno di Dio non si identifica con la Chiesa, ma deve esprimersi in essa. La comunità cristiana raccoglie la tradizione profetica, come anche la critica agli idoli nella storia d'Israele per continuare a partire dalla storia di Gesù. In quanto popolo peregrinante nella storia, la Chiesa vive in una provvisorietà che le impedisce di fissarsi io un'epoca storica, adagiarsi in una cultura o di legittimare un dato ordine sociale. In vista della costruzione del Regno di Dio, La Chiesa deve anteporre la missione e la trasformazione per opera del vangelo ai propri interessi e alle dinamiche di una semplice comunità umana. La santità di Dio è incompatibile con qualsiasi forma di dominio o di oppressione in seno ad essa. In quanto fraternità, la Chiesa deve riflettere la comunione trinitaria e il Dio dell'amore. In essa, l'autorità è un servizio alla comunità. È incompatibile con l'essenza della Chiesa qualsiasi forma di dominio, di culto della personalità, di autoritarismo e di prepotenza. Queste manifestazioni danneggiano il carattere sovrano di Dio, poiché, nella Chiesa, non c'è Padre e Signore all'infuori di Dio e del suo Cristo.

In quanto Popolo di Dio, la Chiesa è una fraternità di uguali. Le differenze gerarchiche e carismatiche non possono emarginare la dignità comune, il protagonismo di tutti in forza della consacrazione battesimale, il carattere comunitario che si oppone ad una massa amorfa e passiva. Nella Chiesa, deve regnare la libertà di quelli che sanno di essere figli di Dio nel Figlio, e non il timore dei servi che non si arrischiano ad esteriorizzarsi e a vivere nell'autenticità. Nella Chiesa, non valgono le differenze di classi sociali, di nazionalità, di color della pelle o di sesso. Questo è un programma ed un imperativo per la comunità riflettere alla luce dello Spirito Santo su quanto in essa c'è di mondano, di forme velate di razzismo o di classismo, di maschilismo e di nazionalismi particolarismi. Solo così, la Chiesa può realizzarsi come " il terzo popolo " proclamato dai Padri della Chiesa antica.

Bibl. - Boff L., Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa, Roma, 1978. Citrini T., Chiesa dalla Pasqua, Chiesa tra la gente, Milano, 1985. Congar Y., Un popolo messianico, Ed. Queriniana, Brescia, 1976. Estrada J.A., Da Chiesa mistero a popolo di Dio, Ed. Cittadella, Assisi, 1991. Ratzinger J., Il nuovo popolo di Dio, Ed. Queriniana, Brescia, 21972.

J.A. Estrada

Post-modernità.

La cultura post-moderna è sorta come reazione alla modernità: essa nega l'idea di progresso, ma non la sostituisce con quella di decadenza. Proclama invece la fine della storia. Gli avvenimenti si incrociano senza una finalità propria. Di fronte alla laboriosità, esaltata dalla mentalità capitalista, viene ora esaltato il principio del piacere, il non differimento del godimento (la società dei consumi di fronte alla società dei risparmio, la liberazione sessuale di fronte alla morale vittoriana, ecc.). Di fronte al razionalismo che portò alla mentalità scientifico-tecnica, il post-moderno rivendica i diritti della sensibilità e della soggettività. Di fronte alla secolarizzazione, esso proclama il ritorno del religioso. Però, si tratta di una religiosità di carattere misterico (spiritismo, orientalismo, ritorno dei maghi...). La complessità del fenomeno dei " nuovi culti " è tale che Roszak ha proposto il bisogno di inventare qualche parola nuova per designarli, come, per esempio, " psico-mistico-parascientifico-spirituale-terapeutico ". Sono forse l'espressione di una società pericolosamente frustrata che diventa sempre più sedotta dalle soluzioni carismatiche, messianiche e fanatiche. Di fronte al desiderio di dominare il mondo e di trasformare la società, si alza ora la bandiera della liberazione interna. Si hanno manifestazioni di ciò in certe forme devozionistiche, nella psicoterapia, nella scomparsa di qualsiasi interesse esterno (menefreghismo). Il ricorso alla droga esprime anche la ricerca di " liberazione interna " in un mondo che non rimane scosso. La post-modernità sembra, in poche parole, una reazione unilaterale di fronte a quelle unilaterali della modernità.

Bibl. - Colletti L., Tramonto dell'ideologia, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1980. Goudsblom J., Nichilismo e cultura, Ed. Il Mulino, Bologna, 1982. Ladrière J., I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnologia alle culture, Ed. SEI, Torino, 1978. Lyotard J.F., La condizione postmoderna, Ed. Feltrinelli, Milano, 1981. Ricoeur P., Il conflitto delle interpretazioni, Ed. Jaca Book, Milano, 1977. Vattimo G., La fine della modernità, Ed. Garzanti, Milano, 1985.

L. González-Carvajal

Potere.

Nel suo significato più ampio, il potere è la capacità di produrre effetti. In questo senso, si parla, per esempio, nella fisica, del " potere calorifico ", del "

potere di scioglimento ", ecc. Le scienze sociali si limitano a studiare il potere dell'uomo sull'uomo, e questa è l'unica prospettiva che qui interessa anche noi. Conviene far notare che, anche se si è tante volte identificato il " potere " con il " potere dello Stato ", il potere politico è soltanto una delle molte forme di potere che esistono in qualsiasi società (potere economico, religioso, culturale, ecc.).

Max Weber ha definito il potere come la capacità di un individuo di modificare il comportamento di un altro. Naturalmente, è necessario che comportamento sia modificato nelle direzione voluta dal primo; altrimenti, invece dell'esercizio del potere, non ci sarebbe altro che un tentativo fallito di esercitarlo.

Dobbiamo distinguere tra il potere non legittimo ed il potere legittimo (a quest'ultimo è riservato il termine autorità). Il filosofo ed il teologo potranno elaborare, indubbiamente, un sistema ontologico del potere legittimo. Il sociologo, invece, si accontenterà di affermare che un potere è legittimo quando è obbedito senza che si debba ricorrere alla violenza. Al limite, il sociologo sosterrà che un potere non è ubbidito perché non è legittimo, mentre è legittimo perché si obbedisce. Per O, non è sempre facile tracciare i confini tra potere legittimo e potere non legittimo. Si può perfino dare il caso che la legittimità di un determinato potere sia riconosciuta da alcuni e negata da altri, di modo che nemmeno il potere più legittimo può prescindere totalmente dalla violenza. Secondo Max Weber, esistono tre forme principali di legittimazione:

Ḣ quella carismatica (basata sulle qualità personali di chi detiene il potere;
Ḣ quella tradizionale (basata sui valori e sui miti di una società);
Ḣ quella razionale (basata sugli interessi comuni dei partecipanti).

Per molto tempo, ha dominato una concezione personale del potere. Si vedeva il potere come una qualità posseduta da determinati individui, alla maniera del denaro o delle qualità fisiche. Oggi, invece, si è imposta una concezione relazionale. Il potere dipende, indubbiamente, dalla quantità di risorse suscettibili di essere poste in gioco (che, secondo Etzioni, sono di tre categorie: la coercizione, le ricompense e la persuasione). Però, non basta che un uomo disponga di tali mezzi per avere il potere sugli altri: occorre anche che gli altri siano sensibili a questi mezzi (il multimilionario, per esempio, non ha potere sul povero volontario, né il tiranno sul martire). Occorre inoltre che il potere non dipenda tanto dai mezzi realmente disponibili da parte di un soggetto quanto dalla stima che l'altro ha di questi mezzi. In fondo, vale anche qui il principio sostenuto dal sociologo nordamericano W.I. Thomas: " Quando gli uomini immaginano una situazione come reale, essa è reale nelle sue conseguenze ".

La valutazione del potere oscilla tra la sua esaltazione (Macchiavelli, Nietzsche...) ed il suo rifiuto più categorico (anarchia). I primi corrono il rischio di finire per considerare il potere come un valore in sé e non come un mezzo a servizio di qualche fine, cadendo così nella erotica del potere. Harold D. Lansswell, nella sua opera classica Psicopatologia e Politica (1930), giunse alla conclusione, dopo aver analizzato molte biografie, che pochi politici sono normali agli occhi dello psichiatra. I secondi, invece, corrono il pericolo di difendere posizioni poco realiste. Una società che sia completamente carente di potere è una fantasia ingenua. La frase di Mao secondo cui " ogni potere politico esce dalla canna del fucile " non è un motto cinico, ma è una triste costatazione.

La democrazia è caratterizzata dal considerare il potere come un male necessario. Lo accetta, ma ne riconosce i pericoli (" il potere corrompe, diceva Lord Acton, e il potere assoluto corrompe assolutamente "). Conseguentemente, la democrazia cerca di regolare le condizioni per l'esercizio del potere in modo che gli effetti di oppressione vengano ridotti al minimo e portati al massimo i suoi effetti positivi.

L'atteggiamento cristiano di fronte al potere è uguale: né la forza, né la coazione fanno parte del progetto iniziale di Dio. Sono diventate inevitabili come conseguenze del peccato e scompariranno quanto tutto sarà ricapitolato in Cristo. Conseguentemente, l'uso corretto del potere deve tendere alla sua eliminazione progressiva. L'autentica questione etica deve versare sulla " dose " corretta della coazione e della libertà in una data situazione. Quando

non si agisce così, il potere diventa peccato, e proprio nella forma che realizza meglio l'essenza del peccato: voler essere come Dio. O, per essere più esatti, voler essere come quella immagine di Dio che è solo proiezione delle relazioni umane di potere, mentre il Signore dell'universo lava i piedi ai suoi discepoli.

Bibl. - Bobbio N., Il problema del potere, Torino, 1966. Ferrarotti F. (a cura di), La sociologia del potere. Da prerogativa personale a funzione razionale collettiva, Ed. Laterza, Bari, 1972. Fromm E., Fuga dalla libertà, Ed. Comunità, Milano, 1973. Guardini R., Il potere! Ed. Morcelliana, Brescia, . Haering B., Il cristiano e l'autorità, Ed. Borla, Torino, 1964. Lorenzetti L., " Potere ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 970-978. Rahner R., Teologia del potere, in: Saggi di spiritualità, Ed. Paoline, Roma, 1965. Ritter G., Il volto demoniaco del potere, Ed. Il Mulino, . Weber M., Economia e società, Ed. Comunità, Milano, 1968.

L. González-Carvajal

Povertà.

Intendiamo per povertà la mancanza di qualche bene riconosciuto come tale e desiderato (denaro, cultura, salute, ecc.). Generalmente, tutte queste carenze si nutrono le une con le altre dando luogo al circolo vizioso della povertà da cui è difficile uscire. Tra le cause della povertà, ricordiamone tre:

a) L'arretratezza tecnologica. Prima della rivoluzione industriale 98 e molti paesi del terzo Mondo non sono ancora arrivati ad essa 98, esisteva una carenza di beni generalizzata. Nemmeno la più equa distribuzione che si sarebbe potuto immaginare sarebbe bastata per eliminare la povertà.

b) L'oppressione. Come conseguenza dell'appropriazione privata dei mezzi di produzione, i proprietari di questi beni tendono ad impadronirsi anche degli eccedenti economici prodotti dai lavoratori nei loro campi o nelle loro fabbriche, lasciando questi nella povertà. Nei paesi sviluppati, l'intervento dello Stato nell'economia e la capacità di rivendicazione dei lavoratori organizzati in potenti sindacati hanno posto un certo freno all'oppressione.

c) L'emarginazione. Il raggiungimento del massimo rendimento è il motore dell'economia. Conseguentemente, il nostro sistema di produzione

tende ad emarginare i cittadini che non sono pienamente funzionali. Come è logico, se non lavorano affatto, non sono neanche struttati, ma questa è la loro rovina perché, emarginati dalla produzione, rimangono emarginati anche dalla distribuzione. Con alto rischio di emarginazione vengono ad essere le persone anziane, gli handicappati fisici, quelli psichici, gli infermi mentali, le minoranze etniche, gli alcoolizzati, i drogati, ecc.

Conseguentemente, la lotta contro la povertà deve avvenire su due grandi fronti:

a) Il fronte tecnico, che cerca di dominare la natura esterna per poter produrre una quantità sufficiente di beni e di servizi.

b) Il fronte etico-politico, che si propone di eliminare lo sfruttamento dei lavoratori e l'emarginazione di quelli che non sono pienamente funzionali, con l'intento di distribuire equamente i beni e i servizi disponibili. I cristiani possono considerare entrambe queste azioni come segni del Regno di Dio. È facile, infatti, stabilire un legame tra il fronte tecnico e il tema dell'abbondanza messianica (cf Is 25,6; 35, 1-7a; Mt 14,20; ecc.), tra il fronte etico-politico e il tema della giustizia messianica. Viene detto espressamente che nel Regno di Dio non ci sarà sfruttamento (cf Is 62,8; 65,21-22), né emarginazione (cf Is 55,1). Per questo, Gesù di Nazaret, facendo sua una tradizione che viene dal Trito-Isaia, affermerà di essere stato inviato " per annunziare il Vangelo ai poveri " (Lc 4,18-19).

Fedeli a questo spirito, i vescovi latino-americani hanno proclamato a Puebla " la necessità di conversione di tutta la Chiesa per una opzione preferenziale per i poveri, mirando alla loro liberazione integrale " (n. 1134). Ciò esige:

a) Che la parte maggiore e migliore degli effettivi umani della Chiesa si metta a servizio dei poveri, condividendo anche la loro vita.

b) Che la minoranza che continua a lavorare tra i ricchi faccia anch'essa l'opzione preferenziale per i poveri, in modo da annunciare loro il vangelo partendo dalla solidarietà con gli oppressi e con gli emarginati, con le loro lotte e con le loro speranze.

c) Che gli uni e gli altri siano disposti ad usare le mediazioni efficaci del loro amore. Queste mediazioni possono essere molto varie e dipendono dalla vocazione di ognuno, ma senza di esse, tutto rimarrà in un romanticismo sterile.

Bibl. - Aa.Vv., La violenza dei poveri, IPL, Milano, 1967. Acerbi A., " Povertà ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988,

pp. 1187-1198. Brovetto C., " PoveriPovertà ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 568-569. Gelin A., Il povero nella Scrittura, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1957. Gheddo P., I popoli della fame, EMI, Bologna, 1985. Giovanni Paolo II, Enciclica " Sollicitudo rei socialis ", 30.12.1987.

L. González-Carvajal

Predicazione.

In senso generico, la predicazione è l'annuncio pubblico della parola di Dio, fatto in forma di discorso dai ministri autorizzati, col fine di portare gli uditori a ricevere in un modo consapevole e libero il messaggio della salvezza e costruire e far crescere la Chiesa. Ci sono vari tipi di predicazione, a seconda principalmente della situazione degli uditori nei riguardi della fede e dell'appartenenza alla comunità cristiana: la predicazione missionaria o evangelizzatrice (chiamata kerigmatica), che si rivolge a coloro che ancora non credono, affinché si convertano ed accettino la fede; la catechetica che espone ai credenti in modo sistematico tutto il contenuto dottrinale e morale della fede già accettata; quella liturgica, o omiletica, che spiega la parola di Dio proclamata nella liturgia e ricava da essa applicazioni concrete per la vita dei membri della comunità; la predicazione parenetica, che esorta continuamente i membri della Chiesa a conservare la fede e a praticare la vita cristiana.

Il Codice di Diritto Canonico dà molta importanza alla predicazione, e dice a questo riguardo: " Dal momento che il popolo di Dio viene radunato in primo luogo dalla parola di Dio vivente, che è del tutto legittimo ricercare dalle labbra dei sacerdoti, i sacri ministri abbiano grande stima della funzione della predicazione, essendo tra i loro principali doveri annunciare a tutti il Vangelo di Dio " (CIC c.762). Dice inoltre: " I laici possono essere ammessi a predicare in una chiesa o in un oratorio, se in determinate circostanze lo richieda la necessità... " (c. 766).

" È diritto dei Vescovi predicare dovunque la parola di Dio, non escluse le chiese e gli oratori degli istituti religiosi di diritto pontificio, a meno che il Vescovo del luogo in casi particolari non lo abbia negato espressamente " (c. 763). " I presbiteri e i diaconi godono della facoltà di predicare dovunque, da esercitare con il consenso almeno presunto del rettore della chiesa:.. " (c.

764). I laici, come abbiamo visto, possono essere ammessi a predicare in una chiesa o oratorio, anche se l'omelia propriamente detta rimane riservata al sacerdote e al diacono (c. 766, 767).

Riguardo al contenuto della predicazione, il CIC segnala, prima di tutto, " ciò che è necessario credere e fare per la gloria di Dio e per la salvezza degli uomini " (c. 768 § 1). Poi, " impartiscano ai fedeli anche la dottrina che il magistero della Chiesa propone sulla dignità e libertà della persona umana, sull'unità e stabilità della famiglia e sui suoi compiti, sugli obblighi che riguardano gli uomini uniti nella società, come pure sul modo di disporre le cose temporali secondo l'ordine stabilito da Dio " (c. 768 § 2). Quindi, la predicazione cristiana può e deve parlare di tutto, purché tutto si riferisca al fine supremo della gloria di Dio e alla salvezza degli uomini. Riguardo poi al modo, il Diritto Canonico dice: " La dottrina cristiana sia proposta in modo conforme alla condizione degli uditori e adattato alle necessità dei tempi " (c. 769). Perciò la Chiesa si preoccupa anche di assicurare la predicazione non solo nelle chiese, ma anche in altri luoghi, e, essenzialmente, attraverso i mezzi moderni di comunicazione sociale come, per esempio, la radio e la televisione (cf CIC c. 772).

Le norme canoniche parlano anche della necessità di organizzare di quando in quando " quelle predicazioni che denominano esercizi spirituali e sacre missioni, o altre forme adattate alle necessità " (CIC c. 770). Inoltre " i pastori delle anime, soprattutto i Vescovi e i parroci, siano solleciti che la parola di Dio venga annunciata anche a quei fedeli, i quali per la loro condizione di vita non usufruiscono a sufficienza della comune e ordinaria cura pastorale o ne sono totalmente privi " (CIC c. 771 § 1). " Provvedano pure che l'annuncio del Vangelo giunga ai non credenti che vivono nel territorio, dal momento che la cura delle anime deve comprendere anche loro, non altrimenti che i fedeli " (c. 771, § 2). La Chiesa deve essere sempre fedele a queste parole di san Paolo: " Come invocheranno colui nel quale non hanno creduto? Come crederanno in colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, se non sono stati inviati?... La fede viene dall'ascolto e l'ascolto viene dalla parola di Cristo " (Rm 10,14-17).

Bibl. - Della Torre L., La predicazione dei laici. Comunicazione della fede e nuovi ministeri della Parola, Ed. Queriniana, Brescia, 1978. Deiss L., Celebrare la Parola, Ed. Paoline, Cinisello B., 1992. Maldonado L., La predicazione, Ed. Queriniana, Brescia, 1973.

J. Llopis

Preghiera.

Parlando qui di preghiera, intendiamo riferirci alla preghiera del singolo, cioè, alla preghiera " silenziosa ", o personale. Senza avere una terminologia propria ed inalterata, questa forma di preghiera si distingue dalla preghiera liturgica e dalla preghiera comunitaria non liturgica.

Teoricamente, la preghiera personale gode di una tradizione senza pari. Tanto il NT (Gesù ed il suo insegnamento, come anche la dottrina degli Apostoli) quanto la Tradizione hanno dato a questa preghiera alcune radici profonde. Nella pratica, però, la preghiera personale ha incontrato grossi problemi. Psicologicamente, è sempre stata un'attività costosa.

In questi ultimi cinquant'anni, la preghiera è stata fortemente contestata. Contribuirono per questo la reazione ad un'abitudine meccanica sclerotizzata, l'attivismo, la psicologia del profondo, la prima fase della teologia " secolare ". D'altra parte, in una seconda fase teologica, il cambiamento dell'homo faber in homo festivus, il pullulare di movimenti " spirituali " ed il fascino dell'Oriente hanno rivendicato la presenza della preghiera come senso profondo della fede e della vita, anche di quella a-religiosa.

La diversità di stimoli spirituali e la loro profonda ambiguità hanno portato alla convinzione diffusa, teologica e pastorale, della necessità di una profonda evanglizzazione della preghiera.

Evangelizzare la preghiera: è questo il compito principale di fronte alla preghiera. Ad un cristiano, non deve interessare in primo luogo pregare molto o pregare poco; deve interessare farlo e farlo evangelicamente.

Evangelizzare la preghiera vuol dire inizialmente staccarla un tantino dal mondo dell'ascetica in cui è stata compresa. Non si vuol dire con ciò che l'ascetica non sia necessaria per la preghiera, ma si vuol dire che la preghiera non è un atto ascetico, bensì teologale.

Evangelizzare la preghiera significa fondamentalmente due cose: prima di tutto, bisogna presentare la preghiera come la buona notizia dell'incontro di Dio 98 il primo orante, perché è Lui che ci prega con l'uomo; seconda cosa: pregare come Cristo ci ha insegnato. Le nostre preghiere possono essere anche buone, ma possono essere non cristiane.

Lavorare teologicamente la preghiera vuol dire fare questo cammino necessario di evangelizzazione. Definire la preghiera come esperienza di gratuità (G. Gutiérrez) significa entrare nel nucleo della teologia della preghiera cristiana.

La parola " gratuità " è una parola recente nel vocabolario teologico, e forse per questo viene fraintesa. Essa esprime la categoria del rapporto di amicizia, in quanto opposto o differente dal rapporto commerciale ed utilitarista. Così, questa parola porta la preghiera alla definizione teresiana: " L'orazione mentale non è altro, secondo me, che un intimo rapporto di amicizia, un frequente intrattenimento da solo a solo con Colui da cui sappiamo d'essere amati " (Vita di santa Teresa, c. VIII, n. 5). È un rapporto in cui si cerca la comunicazione e l'effusione, nulla di più e nulla di meno (L. Maldonado). È un rapporto che ha senso in se stesso, che si giustifica da sé, e non per qualcosa che sta al di là della stessa preghiera (J.M. Castillo). È questo il cammino per l'evangelizzazione della preghiera.

La relazione di Dio con l'uomo (abbiamo detto che Dio ci prega) è esposta ai tanti errori e alle tante stravaganze testimoniate dalla storia, anche da quella d'oggi. C'è il rischio che molti oranti ritengano tutto come proveniente da Dio e dicano: "Dio mi ha detto; Dio mi ha risposto". Invece non è così, ma il più delle volte, sono essi che dicono a sé stessi " (San Giovanni della Croce).

Per superare questo rischio, l'orante deve appoggiarsi sull'umanità di Gesù, nel quale il Padre " ci ha detto tutto insieme e in una volta in questa sola Parola, e non ha più niente da dire " (San Giovanni della Croce, Salita del Monte Carmelo, libro II, c. XXII, n. 3). Gesù è il " libro vivo " (Santa Teresa d'Avila). Tutto il resto: Scrittura, comunità, segni dei tempi, tutto va letto alla luce dell'esperienza di Gesù di Nazaret. Imparando a leggere in Cristo, con la forza dello Spirito, si coglie il senso e la vicinanza di Dio presente in tutto ciò.

Le categorie dell'incontro e del dialogo (adattate alla preghiera) possono essere spesso un alibi per la mancanza di realismo, per la superficialità e per l'intimismo. Per questo, l'orante deve badare al contenuto di questo dialogo di Dio con l'uomo e all'atteggiamento dell'uomo dinanzi a Dio. Il contenuto dovrà essere la vita (questo vuol dire: pregare la vita, cioè, fare della vita il contenuto del dialogo e dell'incontro orante). Quando questo è assente e l'orante vaga come un turista per i " verdi prati del cielo ", vuol dire che la sua

preghiera è ancora allo stato adolescenziale. Probabilmente, siamo dinanzi ad una preghiera completamente artificiale ed irreale.

La preghiera è " generatrice di necessità profonde " (G. Gutiérrez). Quando l'incontro orante è autentico, esso stimola in chi prega le sue necessità e le possibilità che offre il Regno di Dio. Gesù fu l'orante del Regno. Il cristiano non ha un'altra sorte. L'orante che nella preghiera è stato con Dio (questa espressione non deve incutere timore), deve confessare con la stessa forza che una preghiera che non desti in lui l'esigenza evangelica per i fratelli non è preghiera cristiana. Stare con Dio è la finalità della preghiera. " Le opere e gli effetti che conseguono " sono la sua istanza critica irremovibile: " non c'è un crogiolo migliore per saggiarla " (Santa Teresa d'Avila).

Qualcuno ha scritto con una certa ironia: sulla preghiera, sappiamo già quasi tutto, meno che pregare (F. Ruiz). È un paradosso, ma significativo.

Una pastorale della preghiera dovrà tenere presenti queste cose (oltre ad una teologia della preghiera, che è essenziale): la formazione di oranti, il processo della preghiera, le difficoltà e le possibilità che si presentano nel dinamismo della preghiera, il discernimento... Sono quattro punti tutt'altro che facili, molto esposti a tergiversazioni, ma sono necessari, anzi, sono elementari.

Sui rapporti tra preghiera cristiana e metodi orientali (che potrebbero entrare nella pastorale), ne parliamo nella voce meditazione. Questa voce e l'altra: contemplazione completano quello che si è detto qui.

Bibl. - Barsotti D., Preghiera cristiana, Ed. Messaggero, Padova, 1970. Besnard A.M., La preghiera come rischio, OR, Milano, 1973. Gozzelino G., Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 36-89. Guardini R., Preghiera e verità, Ed. Morcelliana, Brescia, 1973. Häring B., " Preghiera ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1260-1271. Magrassi M., Bibbia e preghiera, Ed. Ancora, Milano, 1973. Marcheselli C.C., La preghiera in san Paolo, Ed. D'Auria, Napoli, 1974.

A. Guerra

Presbitero.

Nella Chiesa, si chiamano presbiteri i ministri della comunità che, coi vescovi e sotto la loro autorità, predicano al popolo la Parola di Dio, amministrano i sacramenti e governano pastoralmente il Popolo di Dio. La parola presbýteros era applicata, al tempo di Gesù, agli anziani, membri del Sinedrio. Erano laici e provenivano dalle famiglie sacerdotali di Gerusalemme e dalle file degli studiosi. Nel NT, è soprattutto Luca che usa questa parola per designare i membri della comunità cristiana (At 11,26), e specialmente gli uomini della comunità di Gerusalemme che ne avevano la direzione (At 11,30; 21,18). Aiutavano gli Apostoli (At 15,2.4.6.22-23; 16,4). Nelle lettere pastorali, la parola " presbitero " diviene un titolo onorifico per quelli che fanno parte di un collegio che vigila sui membri e sulla vita della comunità (1 Tm 5,17.19; cf 4,14; Tt 1,5). Verso la fine del secolo II e agli inizi del secolo III, i presbiteri appaiono, assieme ai vescovi e ai diaconi, come i ministri fondamentali nella comunità della Chiesa.

La teologia del presbiterato fu elaborata, nei secoli XII e XIII, dalla Grande Scolastica, partendo dal rapporto tra sacerdozio e sacrificio. Perciò la funzione essenziale dei presbiteri era la celebrazione della Eucaristia. Questo concetto fu ribadito nella sessione XXIII del Concilio di Trento. Per questo, nei secoli scorsi, fu ampiamente delineata la figura del sacerdote dedicato fondamentalmente al culto, mentre la dimensione della missione pastorale della Chiesa passava in secondo ordine. Il Concilio Vaticano II ha corretto questa visuale unilaterale del presbiterato: per comprendere che cos'è un presbitero, si parte oggi dalla teologia della missione, che abbraccia contemporaneamente la triplice funzione di predicare la parola di Dio, di celebrare i sacramenti e di reggere il popolo di Dio.

Secondo l'attuale legislazione della Chiesa, possono accedere al presbiterato solo gli uomini che accettano la legge del celibato ecclesiastico. Queste due prescrizioni hanno, però, un valore disuguale. C'è un consenso teologico nel ritenere che il celibato non appartiene alla natura del presbiterato: è una pura norma ecclesiastica per il clero di rito latino (questa norma non esiste per il clero cattolico di rito orientale). Riguardo all'esigenza di essere " uomo " per accedere al presbiterato, esiste oggi una grande discussione teologica se Bi tratti di qualcosa di sostanziale o di una tradizione storica determinatasi socioculturalmente. Questa è oggi una delle questioni più scottanti nella teologia del presbiterato.

Bibl. - Aa.Vv., Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio, Ed. Città Nuova, Roma, 1974. Baroffio B., " Sacerdozio ", in: Nuovo Dizionario

di liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1233-1253. Concetti G. (a cura di), Il prete e gli uomini d'oggi, Ed. AVE, Roma, 1975. Galot J., Teologia del sacerdozio, LEF, Firenze, 1981. Rahner K., Saggi sui sacramenti e sull'escatologia, Ed. Paoline, Roma, .

J.M. Castillo

Prima Comunione.

Si chiama prima Comunione la prima partecipazione completa alla celebrazione eucaristica mediante la comunione sacramentale col Corpo e Sangue di Cristo. Nella celebrazione dell'iniziazione cristiana degli adulti, la prima comunione avviene subito dopo il battesimo e la cresima. Generalmente, avviene così in Oriente anche nel caso dell'iniziazione dei bambini. In Occidente, da molto tempo, il battesimo è rimasto svincolato dalla cresima e dall'ammissione alla comunione eucaristica. Quest'ultima venne fissata in età molto diverse a seconda delle usanze di ogni paese, ma con la tendenza a portarla verso l'inizio dell'adolescenza. Grazie all'intervento del Papa Pio X col decreto Quam singulari del 10 Agosto 1910 ritornò ad ammettere i fanciulli in tenera età alla comunione sacramentale. Però, in alcuni paesi, come in Francia, si conservò l'usanza di celebrare la prima comunione " solenne " verso gli undici anni, anche se i fanciulli erano già stati ammessi prima alla comunione.

La legislazione attuale pone queste esigenze: " Per poter amministrare la santissima Eucaristia ai fanciulli, si richiede che essi posseggano una sufficiente conoscenza e una accurata preparazione, così da percepire, secondo la loro capacità, il mistero di Cristo ed essere in grado di assumere con fede e devozione il Corpo del Signore " (CIC c. 913). Si è soliti ritenere che i fanciulli raggiungano il cosiddetto " uso di ragione " o età della discrezione, verso i sette anni, e che perciò possano ricevere a quell'età la prima comunione. Il Codice aggiunge:

" Tuttavia ai fanciulli che si trovino in pericolo di mortella santissima Eucaristia può essere amministrata se possono distinguere il Corpo di Cristo dal cibo comune e ricevere con riverenza la comunione " (CIC c. 913 § 2).

Nell'occasione della prima comunione, si è soliti fare una celebrazione familiare che è paragonabile a certi riti di " passaggio " della religiosità popolare. Dal punto di vista pastorale, occorre sforzarsi affinché l'aspetto

della festa familiare o sociale non oscuri il vero senso di pienezza dell'iniziazione cristiana. Le norme del magistero della Chiesa sembrano prescrivere che, prima della prima comunione, i fanciulli facciano anche la loro prima confessione. Oggi, ci sono ragioni teologiche e pedagogiche che non approvano una simile pratica.

Bibl. - Badino L., L'età della Prima Comunione e una esperienza parrocchiale di comunione " privata ", in: " Catechesi ", 35 (1966), fasc. 310, pp. 21-24. Della Torre L. - Gambino V., La Prima Comunione in una visione liturgico-teologica, in: " Rivista Liturgica ", 49 (1962) 4, pp. 151-257. Gianetto U., " Prima Comunione ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 514-516.

J. Llopis

Privatizzazione della religione.

Il termine privatizzazione della religione può essere considerato:

a) sul piano ideologico, come l'aspirazione di una determinata filosofia sociale, il laicismo, che ritiene la religione una faccenda strettamente privata, e si sforza di eliminare ogni influenza religiosa sulla vita pubblica (cf Laicismo);

b) sul piano storico e sociologico, come una delle conseguenze della modernizzazione delle società processo di secolarizzazione (cf Secolarizzazione). Qui, noi ci limitiamo a questo secondo aspetto.

I processi di modernizzazione sociale comportano una progressiva " desacralizzazione del mondo " (Weber). Questa è la conseguenza dello sviluppo di vari tipi specifici di razionalità: razionalità economica, politica, scientifico-tecnologica. Le realtà di questo mondo appaiono come semplici oggetti di manipolazione da parte dell'uomo e sono prive di qualsiasi carattere " sacro ". Mancando queste manifestazioni del sacro, la religione tende a scomparire dalla vita pubblica delle società moderne, che sarebbero essenzialmente secolari.

Però, siccome la religione è un " dato antropologico ", consostanziale all'uomo, essa non scompare totalmente (questa sarebbe la versione estremista delle teorie sulla secolarizzazione), ma rimane confinata nella sfera della vita privata, come una ricerca di senso per l'esistenza: religione privatizzata.

L'espressione si presta a gravi ambiguità. Possiamo distinguere vari sensi;

1. Le istituzioni pubbliche diventano a-confessionali (secolarizzazione istituzionale, o laicità, dello Stato, come principio organizzativo. Questa laicità va distinta dal laicismo come filosofia sociale).

2. I comportamenti sociali pubblici si rendono indipendenti dalle norme religiose (secolarizzazione normativa).

3. La religione tende a disistituzionalizzarsi. Ciò vuol dire: il vincolo del soggetto 98 credente 98 con l'istituzione religiosa tende a diminuire, e perfino a sciogliersi (" cristianesimo senza Chiesa "). Rimarrebbe nell'individuo l'aspirazione a dare alla sua vita un senso trascendente, ma sganciato dal fattore istituzionale o dall'aggregamento comunitario.

4. La religione è vista secondo una definizione funzionale: come una ricerca individuale di valori " supremi " (non necessariamente trascendenti) che unifichino e diano senso alla propria esistenza privata (valori etici, estetici, ecc.).

Su queste diverse forme di privatizzazione della religione, c'è da dire:

1. La secolarizzazione delle istituzioni pubbliche è un fatto negli stati moderni dell'Occidente cristiano. Però, questo non implica la scomparsa di qualsiasi tipo di influsso religioso nelle faccende pubbliche. Questo influsso è possibile mediante gli atteggiamenti del credente. A questo riguardo, bisogna distinguere tra sfera pubblica e sfera comunitaria.

In una società pluralista, l'intervento della religione nelle istituzioni pubbliche non è funzionale; però, la religione esercita un'influenza nella sfera comunitaria, come fenomeno sociale, e può configurare l'opinione pubblica che a sua volta influisce sulle istituzioni pubbliche.

2. Riguardo alla secolarizzazione normativa, questa può intendersi:

a) Come la necessità di un'etica civile, in una società pluralista. Questa etica può e deve essere partecipata dai credenti, e può perfino venire rafforzata da motivazioni religiose (anche se, per carenze nella pedagogia religiosa, non è stato così varie volte).

b) Può essere intesa come l'indipendenza, nella pratica, dei comportamenti generali collettivi degli orientamenti religiosi. Questa è una conseguenza ineludibile in una società pluralista, composta di credenti e di non credenti.

c) Ancora: può essere vista come l'indipendenza dei comportamenti collettivi dei credenti riguardo alle norme dell'istituzione religiosa. La sua legittimità sarà allora in funzione della legittimità della norma (che può

variare; può essere perfino una indebita estrapolazione: un pronunciamento sull'aborto non è la stessa cosa del " voto cattolico ". Questo fenomeno non può essere considerato specificamente moderno.

3. Riguardo al fenomeno del " cristianesimo senza Chiesa " e dei sostituti funzionali della religione, bisogna dire che sono fenomeni sociali variabili e difficili da quantificare, quando si tratta di precisare l'orientamento globale di una società. Dipendono anche, in gran parte, dall'atteggiamento dell'istituzione religiosa e dalla sua capacità di inculturazione della fede nelle nuove circostanze.

Questo complesso di osservazioni limita la capacità interpretativa della " privatizzazione della religione ", come teoria sociologica generale, per rendere conto della complessità del cambiamento religioso in una società che diventa moderna. Comunque, la sua esistenza è indiscutibile come fenomeno parziale, nei paesi europei. Nel continente americano, anche all'interno della civiltà occidentale in strati culturali diversi, l'impostazione è notevolmente differente.

Bibl. - Acquaviva S.S., L'eclissi del sacro nella civiltà industriale, Ed. Comunità, Milano, . Acquaviva S.S. - Guizzardi G., La secolarizzazione, Ed. Il Mulino, Bologna, 1973. Burgalassi S., Il comportamento religioso degli Italiani, Ed. Vallecchi, Firenze, 1969. Luckmann TH., La religione invisibile, Ed. Il Mulino, Bologna, 1969. Rosanna E., Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione, PAS, Verlag, Zurigo, 1973.

J. Martínez Cortés

Processione.

La processione è una supplica solenne fatta dai fedeli sotto la guida dei ministri, andando ordinatamente da un luogo ad un altro. Essa è destinata a stimolare la pietà o a ricordare le benedizioni di Dio e ringraziarlo , o ad implorare l'aiuto divino. Ci sono vari tipi di processioni: liturgiche e non liturgiche, festose e penitenziali, commemorative di qualche mistero o semplicemente funzionali. Le più importanti sono quella della Domenica delle Palme, in cui si ricorda l'ingresso trionfale di Gesù in Gerusalemme; quella della Solennità del Santissimo Corpo e Sangue di Cristo, in cui si onora pubblicamente Cristo presente nell'Eucaristia; quella delle Rogazioni; quella della festa della Presentazione del Signore, chiamata anche Candelora.

Sono significative anche le processioni che vengono organizzate in varie regioni durante la Settimana Santa: si portano in processione lungo le vie varie statue che rappresentano i misteri della Passione del Signore. Così anche le processioni con immagini di Maria o di qualche Santo a motivo delle feste patronali. La Via Crucis è anch'essa una forma di processione. Nel rito delle esequie, hanno un ruolo ed un senso speciale le processioni dalla casa del defunto fino alla chiesa e dalla chiesa al cimitero.

Le processioni esprimono un aspetto fondamentale del popolo cristiano: non è un popolo " stabilito " in un luogo, ma è un popolo peregrinante, un popolo in cammino. Questa era già una caratteristica del popolo di Dio dell'AT. Dall'Egitto alla Terra Promessa, Israele dovette camminare quarant'anni attraverso il deserto. Più tardi, fu costretto a rifare il cammino di ritorno a Gerusalemme provenendo dall'esilio di Babilonia. Tutti gli anni, andavano alla Città Santa e questo ricordava agli Ebrei la loro condizione di nomadi. Il popolo d'Israele era immagine del nuovo popolo di Dio, la Chiesa di Cristo. Anche i cristiani sono nomadi, perché sanno di non avere quaggiù una dimora stabile. Gesù passò dal mondo al Padre. La Chiesa deve proseguire compiendo lo stesso percorso, in ogni suo membro ed in tutta la comunità. È la Chiesa intera che cammina, attraverso il deserto di questo mondo, verso la vera Terra Promessa.

Le processioni manifestano tutte queste realtà purché siano veramente il cammino ordinato e pio di una comunità, e non unicamente una successione di individui o un pretesto per l'arte o per il folclore.

Bibl. - Aldazábal J., Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1988, pp. 236-245. Eisenhofer L. - Lechner J., Compendio di liturgia, Ed. Marietti, Torino, . Martimort A.G., La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia, Ed. Desclée, Roma-Parigi-Tournai, , pp. 705-715. Rosso S., " Processione ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1111-1119. Sottocornola Fr., I segni del passaggio di Dio: gli avvenimenti umani, in: Gelineau J, (a cura di), Nelle vostre assemblee, II, Ed. Queriniana, Brescia, 1976, pp. 383-386.

J. Llopis

Profetismo.

Tutte le religioni dell'antico Oriente parlano della presenza di alcuni predicatori ufficiali che ritengono di parlare a nome della divinità. È questa la missione dei profeti (in greco: prophétes = chi parla a nome di un altro, di Dio). La tradizione biblica li presenta come portavoce di JWHW per trasmettere al popolo la sua volontà. Già col costituirsi della monarchia, appare la figura del profeta (nabì) di corte, a cui spetta consigliare e, eventualmente, ammonire il re (2 Sam 7,1; 1 Re 1,1-14.22-27.32-34). Questi profeti di corte erano un po' come i cappellani di palazzo. Erano soliti intervenire non solo nelle faccende religiose, ma anche in quelle politiche. A poco poco, la funzione profetica venne istituzionalizzata, formando un blocco di tensione di fronte al sacerdozio che era assorbito dall'idea del culto. I profeti erano araldi decisi della parola e proferivano oracoli, moniti e denunce a seconda di quanto ritenevano essere la volontà di JHWN. Nel secolo IX a.C., la proclamazione profetica assunse una grande forza quando venne incarnata da due grandi eroi nazionali: Elia ed Eliseo. Entrami ebbero l'ardire di opporsi alla potente dinastia di Omri (Acab) per rimproverare ai suoi sovrani l'infedeltà verso JHWH. Il prestigio dei profeti divenne tale che molti trasformarono questa missione in una professione e così nessun profeta moriva di fame.

I profeti erano carismatici tenaci e, pur senza disprezzare il culto ufficiale tanto caro ai sacerdoti, patrocinavano senza tregua una maggior fedeltà agli impegni assunti con JHWH, il quale riprovava ovviamente tutti quei fatti di ingiustizia e di oppressione che potevano disorientare il popolo. Tuttavia, non tutti i profeti erano autentici. Abbondavano i " falsi profeti " che cercavano di far passare le loro bugie per oracoli di JHWH (Ger 5,31; 23,25-26; Ez 13,22-23), riferendo visioni fantastiche e fallaci (Is 9,14). Contro di loro, i veri profeti scagliarono le loro aspre denunce, consapevoli che la loro presenza causava una grande confusione tra il popolo, il cui caos era in continuo aumento (Sof 3,4). I profeti di JNWH, invece, servivano solo gli interessi di Dio e non si lasciavano mai corrompere dal lucro o dagli onori. Molti morirono in modo tragico, poiché la loro fedeltà esigeva da loro comportamenti intransigenti di fronte a persone od istituzioni il cui potere era a servizio dell'ingiustizia.

Nel secolo VIII, cominciano i cosiddetti " profeti scrittori ", le cui opere sono giunte fino a noi. Il loro apporto fu decisivo per fissare le basi della religiosità jahvista e per adattarla secolo il ritmo dei tempi. Questi profeti stabilirono una religiosità molto vicina ai problemi socio- economici e politici

del loro tempo. Per questo, non cessarono mai di difendere i diritti calpestati dei poveri e degli inermi, denunciando i soprusi di quelli che praticavano ingiustizie, fosse anche il re. Tra questa pleiade di profeti, la cui presenza si fece sentire per circa quattro secoli, conviene ricordare i nomi più importanti, ognuno dei quali sottolineò una virtù od una qualità che riteneva carente: Amos (la giustizia), Osea (la fedeltà), Isaia (la fiducia), Michea (il giudizio), Sofonia (la gioia), Naum (la solidarietà), Abacuc (la ponderatezza), Geremia (la tenerezza), Ezechiele (la speranza), il Deutero-Isaia (la liberazione), il Trito-Isaia (l'ottimismo), Aggeo (la purificazione del culto), Zaccaria (l'ansia messianica), Abdìa (lo stimolo), Malachia (la denuncia).

I profeti ebbero il coraggio di affrontare senza esitazioni le situazione più conflittuali. Si attirarono così l'odio dei potenti che cercarono più volte, ed anche con successo, di ucciderli. Tuttavia, l'operato dei profeti portò i suoi frutti, tanto che senza di loro il popolo non sarebbe stato in grado di mantenersi fedele ai suoi impegni religiosi. L'incessante cambiamento di panorami politici esigeva una drastica revisione della fede jahvistica, ancorata sull'alleanza sinaitica, con il tempio come catalizzatore di ogni religiosità. Ora, il tempio fu distrutto da Nabucodonosor (587 a.C.) a cui segui l'esilio babilonese. Fu allora necessario dare una spinta quasi titanica affinché il " Resto fedele " non cadesse nella disperazione. I profeti seppero sostenerli durante l'esilio e guidarli poi verso il cammino della liberazione, anche se le vicende politiche continuavano a porre intralci. Quando scomparvero i profeti, il popolo eletto si sentì disorientato, e desidero ardentemente la presenza di nuovi portavoce di Dio capaci di trasmettere i suoi disegni.

Questo desiderio e questa speranza durarono fino a quando l'ideale profetico fu assunto da un inviato divino eccezionale: Gesù di Nazaret. Egli si situa sulla stessa loro linea (Lc 4,24) e proclama un messaggio di denuncia e di liberazione (Lc 4,18-21). La sua opera fu stroncata dalla morte $^{9}_{8}$ cosa spiegabile per un profeta impegnato $^{9}_{8}$, ma poi continuarono coloro che, investiti dalla forza della sua risurrezione, erano anelanti di intronizzare nel mondo il suo regno di giustizia, di pace e di amore mediante una conversione alla fede cristiana (1 Cor 14,24-25). I profeti esercitarono un compito decisivo nel NT ed hanno continuato ad agire in tutta la storia della Chiesa. Sono molti anche oggi i profeti. Come distinguere i veri profeti dai falsi? Solo i primi impegnano interamente la loro vita per instaurare nel mondo il regno messianico annunciato senza tregua dal profetismo veterotestamentario che Gesù, poi, ha trasformato nel suo messaggio. Ci sono sempre stati dei

profeti che hanno mantenuto pura l'inquietudine religiosa dandole alle volte un forte impulso vitale per inserirla nelle inquietudini pragmatiche di tutti gli esseri umani che lottano per essere felici.

Bibl. - Alonso Schoekel L. - Siche Diaz J.L., I profeti, Ed. Borla Roma, 1984. Ballarini T. (a cura di), Introduzione alla Bibbia, II2: Profetismo e Profeti, Ed. Marietti, Torino, 1971. Buber M., La fede dei profeti, Ed. Marietti, Casale M., 1983. Heschel A.J., L'uomo non è solo, Milano, 1970. Neher A., L'essenza del profetismo, Ed. Marietti, Casale M., 1984. Ravasi O.F., I Profeti, Ed. Ancora, Milano, 1987. Savoca G., " Profezia ", in: Nuovo Dizionario della Bibbia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1232-1247.

A. Salas

Promessa.

La riflessione neotestamentaria parla frequentemente delle promesse fatte da Dio ad Abramo e alla sua discendenza (Gal 3,15-29; Rm 4,13-17). Essa si riferisce indubbiamente alle garanzie offerte da Dio al patriarca Abramo (Gen 13,14-17), che vengono sottolineate da tutte le tradizioni del libro della Genesi (Gen 15,18; 17,3-8; 22,15-18) e sono estese a Isacco (Gen 26,3) e a Giacobbe (Gen 28,13-14). Le promesse divine si riducono a tre punti concreti: una discendenza numerosa come le stelle del cielo (Ne 9,23; 1 Cr 27,23), un paese come residenza di JHWH tra il sio popolo (Dt 31,20-23) ed infine la prosperità ed i beni necessari alla vita del popolo (Lv 26,3-13; Dt 11,13-17).

Come si sa, la tradizione dell'AT diede scarsa importanza al tema della promessa, soprattutto da quando radicò la sua religiosità sulla legge data da Dio a Mosè. Tuttavia, affiora ripetute volte la tesi della promessa, ed ogni volta, essa coglie nuovi particolari. Così, a Davide viene garantita una discendenza eccezionale che instaurerà un regno di pace, di concordia e di amore (2 Sam 7,12-29). Questo discendente — il grande Messia (Unto) di JHWH — eliminerà ogni imperfezione dal suo regno (Is 11,1-9); sarà un condottiero eccezionale la cui sorte sarà di dare la vita per il suo popolo (Is 40-55). La tradizione profetica accentuò sempre più l'attesa di questo discendente (Messia), in cui sarebbero andate a convergere tutte le promesse fatte da Dio ai patriarchi, e con lui, il popolo avrebbe raggiunto l'acme del suo benessere.

Gli autori del NT vedono realizzata in Gesù ogni aspettativa messianica, fino al punto che in Lui culmina il processo della promessa. Non solo, ma realizzandosi, diventa forza di salvezza (Gal 3,14; Rm 15,8). Ciò permette a san Paolo di elaborare la sua tesi sul concetto di salvezza che la tradizione ebraica vincolava con l'osservanza della legge. Secondo l'apostolo, la legge fu aggiunta alla promessa affinché il popolo avviasse il suo cammino verso la pienezza che sgorga da Cristo. Pertanto, chi cerca di salvarsi con il semplice adempimento della legge, annulla il valore della promessa (Rm 4,13-14). Solo questa, compiuta in Cristo, è capace di stimolare l'essere umano affinché, accettando il freno del suo peccato, si riconosca incapace di salvarsi se non si aggrapperà con forza alla fede, perché questa lo colloca nella linea della promessa (Gal 3,15-29). Così, dunque, la promessa divina, fattasi realtà in Cristo, è il cammino sicuro per la salvezza.

Gli attacchi che il cristianesimo nascente rivolsero all'ebraismo non potevano essere più netti. Mentre il popolo ebraico si affannava invano a fare della legge mosaica il veicolo di salvezza, cadendo perfino in una esaltazione assurda della legge (nomismo), gli scrittori neotestamentari (specialmente Paolo) smontavano questa impostazione perchè la vedevano contraria al progetto di Gesù. La loro argomentazione non poteva essere più chiara: l'osservanza della legge attribuisce la salvezza al semplice sforzo umano. Invece, l'accettazione della promessa, mediante un atteggiamento profondo di fede, lascia a Dio, che agisce mediante Cristo, tutta l'iniziativa nel processo salvifico. L'essere umano deve solo adattare la sua esistenza sul modulo tracciato da Gesù. Questi non cessa di chiedere una fiducia totale in questo Dio d'amore che offre ad ogni individuo la possibilità di condividere la filiazione divina (Gal 4,4), in modo tale da sfruttare tutta la dinamica della fede. San Paolo insegna che solo la fede, espressa in opere di amore, (Gal 5,6), permette all'essere umano di spezzare il vincolo del peccato, e di entrare con passo sicuro nel cammino della sua realizzazione esistenziale, e questa sfocia ovviamente nella salvezza definitiva.

Bibl. - Aa.Vv., Il messianismo (Atti della XVIII Settimana Biblica Italiana), Brescia, 1966. Bonora A., La promessa-impegno di Dio con il mondo (Gen 9,8-17), in: " Teologia " (1982), pp. 37-45. De Vaux R., Le istituzioni dell'Antico Testamento, Ed. Marietti, Torino, 1964. Scharbert J., " Promessa ", in: Dizionario Teologico, II, Ed. Queriniana, Brescia, 1967, , pp. 752-761. Soggin J.A., Introduzione all'Antico Testamento, Ed. Paideia, Brescia, . Von Rad G., Teologia dell'Antico Testamento, 2 voll., Ed. Paideia,

Brescia, 1972-1874. Zedda S., Prima lettura di san Paolo, Tecnograph-Torino, 1964.

A. Salas

Progresso.

Durante il secolo XIX, come conseguenza, da una parte, dei progressi sbalorditivi della scienza e, dall'altra, dei progetti di riforma sociale, sorse un'autentica fede nel progresso. L'idea di progresso non afferma soltanto che l'umanità ha continuato a migliorare fino ad oggi, ma continuerà a migliorare illimitatamente anche in futuro. Questa fede nel progresso è diventata molto presto un'autentica escatologia secolare, e la speranza nel mondo futuro venne insensibilmente sostituita dalla speranza nel futuro del mondo. Con una logica simile, Gesù fu a poco a poco accantonato perché ritenuto non necessario per una umanità che si credeva capace di salvarsi con le proprie forze (Bernard Shaw rispondeva a chi diceva che Gesù Cristo era il Dio fatto uomo per salvarci: " Un cavaliere non può accettare la salvezza che un altro gli offre: deve salvarsi da sé "). Dal punto di vista intellettuale e sociale, politico ed economico, il secolo XIX e la sua fede nel progresso finirono nel 1914. Tutto ciò fu sostituito da un'epoca di grandi delusioni: guerre mondiali, crisi economiche, ecc. L'umanità passò dall'ottimismo assoluto al pessimismo assoluto; l'esistenzialismo del dopo-guerra fu l'espressione del nuovo clima mentale. La teologia cristiana della storia, con una visione più sfumata della realtà nel suo complesso, sostiene che quanto avviene lungo i secoli è una crescita contemporanea del bene e del male, come insegna la parabola del buon grano e della zizzania, e la salvezza piena, come anche la perdizione piena, non si avrà mai nella storia: ciò avverrà soltanto quando la storia sarà finita.

Bibl. - Abbagnano N., Dizionario di Filosofia, UTET, Torino, , pp. 702-703. Angelini G., " Progresso ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1213-1234. Flick M. - Alszeghy Z., Per una teologia dello sviluppo, Ed. Queriniana, Brescia, 1970. Petruzzellis N., " Progresso ", in: Enciclopedia Filosofica, V, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 318-320. Scoppola P., La nuova cristianità perduta, Ed. Studium, Roma, 1985.

L. González-Carvajal

Proselitismo.

Il proselitismo è stato ritenuto dal Consiglio Ecumenico delle Chiese come " la corruzione della testimonianza cristiana ". Il Vaticano II raccomanda di evitare " spinte coercitive o sollecitazioni disoneste o stimoli meno retti " (DH 4; cf AG 13) nel diffondere la fede religiosa. Il proselitismo si ha quando l'evangelizzazione viene deformata usando mezzi non retti, o facendo una pressione indebita, o non rispettando le esigenze della libertà religiosa.

Alcuni distinguono due classi di proselitismo: quello sostantivo, che deriva dalla corruzione del contenuto e della finalità dell'evangelizzazione; quello modale, che si ha quando si usano mezzi corrotti. Di solito, il proselitismo nasce dalla deviazione della missione evangelizzatrice della Chiesa, da un atteggiamento scarsamente ecumenico, da una violazione della libertà religiosa. Perciò il proselitismo è una azione antievangelica, antiecumenica e ingiusta.

In primo luogo, il proselitismo è una corruzione dell'evangelizzazione, o perchè si deforma il contenuto cristologico, o perché si fa uso di una propaganda nettamente antievangelica. Secondo il Consiglio Ecumenico delle Chiese, si ha il proselitismo quando si cerca di " far prevalere il successo della propria Chiesa sull'onore di Cristo ".

In secondo luogo, l'evangelizzazione si trasforma in proselitismo quando l'azione evangelica diventa un'attività aggressiva che tende a distruggere la coscienza ecclesiale dei fedeli che professano la loro fede in altre confessioni, suscitando la rivalità delle Chiese nel campo della concorrenza evangelica.

In terzo luogo, l'evangelizzazione diventa proselitismo quando vengono violate le condizioni di libera adesione delle persone, o diffamando le altre confessioni, o usando mezzi economici che distruggono la conversione cristiana genuina. La libertà religiosa implica una esigenza di rispetto per il " diritto degli altri ". " Tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza, né sia impedito entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata " (DH 2).

In sintesi: il proselitismo è una contro testimonianza cristiana di primo ordine. È una manifestazione delle forze del male che si oppongono all'opera di salvezza nel mondo. Di fronte all'evangelizzazione, che è testimonianza e

missione costruttrice, il proselitismo è invece il tentativo ed il peccato distruttore della costruzione della Chiesa.

Bibl. - Capra G., Evangelizzazione ed ecumenismo, in: " Presenza Pastorale ", 45 (1975), pp. 357-373. Congar Y., Diversità e comunione, Ed. Cittadella, Assisi, 1984. Pattaro G., Corso di teologia dell'ecumenismo, Ed. Queriniana, Brescia, 1985. Sartori L., Teologia ecumenica. Saggi, Padova, 1987. Spinsanti S., " Ecumenismo spirituale ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 460478.

C.Floristán

Protestantesimo.

Attualmente, la parola protestantesimo designa quell'insieme di Chiese e di comunità che provengono dalla Riforma del secolo XVI. Formano un complesso abbastanza eterogeneo e con grandi differenze di dottrina, di sacramenti e di strutturazione ecclesiale. Queste divergenze confessionali sono espresse nella diversità di associazioni di Chiese e nella mancanza di comunione piena tra alcune di esse che non riconoscono i ministeri delle altre. Non c'è una Chiesa luterana, ma una Confederazione mondiale di Chiese luterane, fondata nel 1947, a cui non tutte appartengono. Le basi dottrinali sono costituite dalla Confessione di Augusta e dal piccolo Catechismo di Lutero. La struttura fondamentale della Confederazione è quella sinodale ed assembleare con un presidente ed un comitato esecutivo.

Assieme al luteranesimo, le Chiese riformate di origine calvinista e le Chiese anglicane costituiscono gli altri due grandi rami protestanti. Il movimento anglicano è quello più vicino al cattolicesimo; uno dei grandi problemi che esso pone è quello del riconoscimento cattolico delle ordinazioni anglicane. Le Chiese calviniste, invece, si sono sviluppate in un modo più distante dalla Chiesa cattolica e manifestano una maggiore eterogeneità dottrinale, sacramentale e strutturale. Il luteranesimo occupa il posto intermedio. Oggi, è in atto un processo di dialogo e di avvicinamento interconfessionale, tanto delle Chiese protestanti tra di loro quanto nei riguardi della Chiesa cattolica e di quella ortodossa. Ci sono stati avvicinamenti significativi in quello che riguarda la dottrina della giustificazione, il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione, e alcuni sacramenti come il battesimo e l'Eucaristia. Però, sui sacramenti e sulla valutazione circa

la ministerialità della Chiesa, ci sono ancora forti divergenze, come anche su quella che concerne la funzione ecclesiale del papa.

Bibl. - Aa.Vv., Dizionario del pensiero protestante, Ed. Morcelliana, Brescia, 1970. Bouchard-Turinetto, L'altra Chiesa in Italia: gli evangelici, Ed. Claudiana, Torino, 1976. Congar Y., Dizionario ecumenico, Ed. Cittadella, Assisi, 1974. Ricca P., " Protestantesimo ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 578-580. Sbaffi M., " Protestantesimo ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1282-1296. Vinay V., La riforma protestante, Ed. Paideia, Brescia, 1970.

J.A. Estrada

Psicologia della religione.

La psicologia della religione è una scienza positiva, che studia tutto il comportamento religioso dell'uomo, dalla sua dimensione empirica ed osservabile. La religione è intesa come un rapporto con ciò che l'uomo crede essere il " sopra-umano ". Indaga su tutte le esperienze, su tutti i comportamenti, atteggiamenti e manifestazioni religiose dell'uomo, secondo i metodi propri della psicologia. Si interessa anche dello studio delle funzioni psichiche che intervengono negli aspetti psichici della religiosità, come la volontà, il pensiero, l'affettività, il desiderio, l'immaginazione, ecc. Come scienza empirica, non può dire nulla sulla verità religiosa in sé.

Quantunque ci siano analisi valide di processi psichici nella letteratura omiletica, ascetica e mistica dei secoli scorsi, una trattazione metodica basata sull'osservazione empirica appare solo nella seconda metà del secolo XIX. Da allora, si notano tre orientamenti.

1. Gli studi di psicologia del profondo sull'origine della religione e dei fenomeni religiosi, soprattutto da parte di S. Freud con le sue opere Totèm e tabù (1913), L'avvenire di un'illusione (1927) e Mosè ed il monoteismo (1939), e da parte di C. Jung con Psicologia e Religione (1940).

2. L'orientamento sperimentale a partire dall'opera di W. James, Le varietà dell'esperienza religiosa (1902). Questo orientamento appare nelle opere di psicologia di studiosi cattolici come D. Mercier, A. Gemelli, J. Lindworsky e J. Fröbes, tra i tanti.

3. L'orientamento fenomenologico rappresentato in particolare da R. Otto con la sua opera Il sacro (1917) e da E. Spranger in Forme di vita. Psicologia e Etica della personalità (1950).

Hanno un valore pastorale le conoscenze psicologiche sui fenomeni religiosi come la preghiera, la meditazione, la colpa, il peccato, ecc., come anche la conoscenza delle caratteristiche e della struttura psicologica della religiosità nelle varie tappe della vita.

Bibl. - Bellet M., Fede e psicanalisi, Ed. Cittadella, Assisi, 1975. Milanesi G.C. - Aletti M., Psicologia della religione, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1973. Vergote A., Psicologia religiosa, Ed. Borla, Torino, 1967. Zavalloni R., Psicologia della religione, in: Cantone C. (a cara di), Le scienze della religione oggi, LAS, Roma, , pp. 91-140. Zunini G. Homo religiosus. Capitoli di psicologia della religiosità, Ed. Il Saggiatore, Milano, 1966.

F.J. Calvo

Psicosi.

La psicosi è un'infermità mentale con una modificazione profonda della personalità, a differenza della nevrosi che presenta solo reazioni anormali di fronte al vissuto. Lo psicotico non è di solito conscio del suo stato; il nevrotico, invece, se ne rende conto.

Le psicosi organiche sono quelle che hanno un fondamento corporeo: che si può verificare. Generalmente, non sono ereditarie, ma Aacquisite durante la vita. Sono compresi qui gli stati di coscienza diminuita, come la perdita della coscienza nei grandi attacchi epilettici, la paralisi generale progressiva e la demenza senile.

Le psicosi endogene o funzionali sono quelle deviazioni della coscienza attuale e della personalità in persone in cui fino adesso non si è trovata nessuna base organica. Le principali sono la schizofrenia e le psicosi maniaco-depressive.

La schizofrenia è la psicosi più frequente. Il termine schizofrenia, mente divisa, connota uno sdoppiamento. C'è una deviazione della coscienza attuale e dell'Io, in cui si attribuisce il vissuto proprio ad un altro. Questo appare in forma di sonorizzazione del pensiero, nell'udire voci che accompagnano con osservazioni i propri atti, con sensazioni di influssi o corporeo. Lo schizofrenico può essere nello stesso tempo se stesso ed un altro.

Le cause della schizofrenia sono sconosciute, ma esiste una predisposizione costituzionale, ereditaria, che può diventare attiva per incidenti organici o per perturbazioni psicologiche.

Si dà il nome di schizofrenia semplice a quei casi che hanno pochi sintomi psicopatologici, con diminuzione del rendimento, difficoltà sociali di adattamento e con perturbazioni nel pensiero e nella concentrazione.

La ebefrenia, pazzia giovanile, si presenta nell'adolescenza, alle volte in un modo che assomiglia ad una crisi di pubertà. Ci sono fenomeni di perplessità, di cambiamento e di stranezze.

Nella catatonìa, pazzia di tensione, c'è una marcata perturbazione della psicomotricità: posizioni corporee stereotipate, fasi di eccitazione furiosa, fasi di stupore e di inibizione abulica: sono fasi che si possono alternare fra di loro con rapidità.

La psicosi maniaco depressiva, o ciclotimia, è una perturbazione mentale che si manifesta in un alternarsi di fasi di eccitazione maniacale e di depressione malinconica. Queste fasi si succedono e si alternano con una frequenza varia che va da settimane ed anche da anni, con cicli più o meno regolari, intercalati con periodi lucidi, che possono durare anni, in cui non appaiono disordini né della coscienza né della personalità.

Nella fase maniacale, c'è una esaltazione dell'umore con una vitalità straripante, un pensiero rapido con mancanza di coesione ed una attività eccessiva e sterile. All'inizio, i familiari non si rendono conto di questo stato patologico, e questo può portare a danni notevoli nell'aspetto sociale.

Lo stato depressivo è caratterizzato da una tristezza senza motivo e persistente. C'è un senso di colpa ed un pessimismo assoluto. Questo può portare al suicidio per la mancanza assoluta di speranza, anche se ci può essere un atteggiamento religioso. Nella depressione endogena, ci sono disturbi vitali sotto forma di perturbazioni del sonno, mancanza di appetito, stitichezza, mancanza di desiderio sessuale. Ci possono essere anche sensi di autobiasimo e di inutilità, assieme a pensieri di morte e di suicidio. Ci sono oscillazioni quotidiane: si sta peggio al mattino che non alla sera, per cui il pericolo di suicidio è più forte al mattino.

Nelle psicosi maniaco-depressive, non c'è un unico fattore determinante. Quando questa psicosi appare, come anche nella schizofrenia, c'è tutta una costellazione di fattori: costituzionali, sociali e individuali. Dopo i cinquant'anni, cresce il pericolo delle psicosi.

Bibl. - Bless H., Manuale di psichiatria pastorale, Ed. Marietti, Casale M., 1952. Canova F., Il medico in famiglia, Ed. Paoline, 1981, pp. 527-528. Castelazzi V.L., " Psicosi ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 890-892. De Martis D., Evento e psicosi, Ed. Angeli, Milano, 1985. Racamier P.C., Gli schizofrenici, Cortina, Milano, 1983. Schneider K., Psicopatologia generale, Firenze, 1954. Sillamy N., Dizionario di psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1995, p. 221.

F.J. Calvo

Pubertà.

Generalmente, si considera pubertà il periodo di tempo che va dagli undici ai quindici anni. È chiamato anche prima adolescenza ed è il più complicato di tutto il processo dello sviluppo, poiché è pieno di contraddizioni dialettiche difficili da armonizzare e di cambiamenti biologici.

In questa fase, si stabilisce la capacità di riproduzione sessuale. La sua prima manifestazione avviene in forma di irruzione ormonale, di secrezione endocrina massiccia e di sorpresa. D'altra parte, di fronte al sistema nervoso centrale, che è il coordinatore delle impressioni, è mobilitato il sistema vegetativo od autonomo, non controllato dalla volontà, ma che risponde ad incentivi organici. Data l'importanza del sistema nervoso, il suo brusco risveglio produce uno scardinamento delle abitudini, qualcosa di paragonabile ad un cataclisma psicologico.

I cambiamenti puberali in rapporto con la crescita si manifestano con un aumento della statura e del peso, nell'evoluzione e nella conformazione nella struttura del volto, del tronco e delle estremità, nell'allungamento delle ossa e dei muscoli.

Si possono notare: l'attivazione delle ghiandole ipofisi e gonadi, l'aumento di formato nei testicoli e nelle ovaie; la comparsa dei caratteri sessuali secondari derivati dalla maturità ormonale e dalle ghiandole sessuali. Questi caratteri producono una struttura corporea e anatomica differente negli uomini e nelle donne.

L'emergenza del sistema autonomo e di quello endocrino portano con sé l'esacerbazione emozionale in tutto il comportamento e nel perturbamento che consegue di gran parte dagli schemi senso-percettivi e motori prodotti fino allora. Contrariamente a quanto vorrebbe l'educazione, il ragazzo si

dimostra male educato, grossolano, sporco, negligente, passivo... Questa è una transizione e conflittuale, poiché affronta manifestazioni di pensiero disorganizzato di fronte a comportamenti sensati ed equilibrati. Le principali manifestazioni sono:

Il gregarismo o comportamento sociale di gruppo. È una tendenza a riunirsi in gruppo con quelli del proprio sesso e cercando di eludere una disciplina adulta, adottando invece quella del gruppo a cui si appartiene. Ci sono tante manifestazioni nei vari livelli del comportamento.

Sul piano individuale, una caratteristica è un marcato edonismo: piace godere in concreto la sensazione che la maturità sessuale fornisce. Nel lavoro di scuola, c'è la tendenza ad anticipare l'azione alla conseguenza organizzata del pensiero. Sul piano scolastico, è una fase conflittuale: c'è l'improvvisazione nei compiti e nel modo di studiare, con segni di non adattamento alla scuola e di frustrazione.

L'affettività è instabile, molto emotiva, con una gamma di reazioni che va da una grande sensibilità ad una facile aggressività. Rompe molte amicizie precedenti; non vuole uscire coi genitori, ma preferisce i suoi nuovi amici per lo svago e i tempi liberi. Gli piace la vita in comune, come quella degli accampamenti. Si rende insociabile nel gruppo familiare; protesta e critica i difetti dei suoi genitori, specialmente quelli della madre. Manifesta opposizione quando gli si comanda qualcosa che non gli va; non sempre osserva le norme e le usanze che gli erano abituali. Protesta su tutto; qualsiasi cosa è occasione per iniziare una conversazione polemica, una discussione. Non è capace di controllarsi né di dominarsi. I genitori devono comprendere questi germi di indipendenza e i maggiori margini di libertà che i ragazzi esigono a quella età. Sono manifestazioni necessarie per la loro futura autonomia e per conseguire una personalità consapevole e formata.

Intellettualemnte, la pubertà è un periodo di apprendimento: c'è un affanno palese di sapere, di imparare e di acquisire nuove capacità. Il pensiero è logico; assimila i processi della realtà ed avviene un equilibrio tra la forma di comportarsi e l'informazione su quello che dovrebbe fare. Al termine della pubertà, appare un comportamento sensato ed oggettivo che tende ad un equilibrio tra le componenti endocrine, di comportamento e di adattamento sociale, anche se è ancora presente l'instabilità emozionale.

Bibl. - Colombo A., " Età evolutiva ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 254-257. Erikson H.h., I cicli della vita. Continuità e mutamento, Ed. Armando, Roma, 1984. Piaget J., Dalla

logica del bambino alla logica dell'adolescente, Giunti e Barbera, Firenze, 1973. Rimaud G., L'educazione, guida dello sviluppo giovanile, Ed. SEI, Torino, 1956. Sillamy N., Dizionario di psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1995, pp. 224-225.

M. N. Lamarca

Q

•

Quaresima.

La festa di Pasqua è il vertice o momento cruciale dell'anno liturgico. Esige pertanto una preparazione (la Quaresima) e un prolungamento (la cinquantena pasquale). La Quaresima, come preparazione alla Pasqua cristiana, si stabilì un pò alla volta; fu il risultato di un processo in cui intervennero tre componenti: la preparazione dei catecumeni al battesimo nella veglia pasquale, la riconciliazione dei penitenti pubblici perché potessero vivere con la comunità il triduo pasquale, e la preparazione di tutta la comunità alla grande festa di Pasqua.

Nella metà del secolo II, fu fissata una domenica per celebrare la Pasqua annuale, anniversario della passione di Cristo. La si tenne in relazione con la Pasqua ebraica, ma non coincideva nello stesso giorno. Infatti, il Papa Vittore (189-198), dopo una forte controversia, fissò la Pasqua cristiana la domenica successiva al 14 di Nisan, festa della Pasqua ebraica. Il senso della Pasqua cristiana è dato da san Giovanni (Gv 13,1). È il passaggio della comunità con Cristo da questo mondo al Padre, passaggio dalle tenebre alla luce, dal digiuno alla gioia, dalla morte alla vita.

La Quaresima cominciò con un digiuno comunitario della durata di due giorni; esso diede luogo al triduo pasquale: venerdì e sabato (giorni di digiuno) e domenica. Questo digiuno è più sacramentale che ascetico, cioè, ha un senso pasquale (partecipazione alla morte e risurrezione di Cristo) e escatologico (attesa del ritorno dello sposo trattenuto momentaneamente dalla morte). A metà del secolo III, il digiuno si estese alle tre settimane antecedenti: questo tempo coincideva con la preparazione dei catecumeni al battesimo nella notte pasquale. Una caratteristica di queste tre settimane erano gli scrutini (esami dei candidati al battesimo), e le catechesi fondamentali di Giovanni per il catecumenato, come apertura dei sensi

cristiani: la samaritana (fame e sete), il cieco nato (la vista), Lazzaro (il tatto). Queste letture venivano completate con la guarigione del sordomuto (udito e bocca).

Verso la fine del secolo IV, il triduo primitivo si estese al giovedì, giorno di riconciliazione dei penitenti (a cui in seguito fu aggiunta la celebrazione eucaristica) e si contarono quaranta giorni di digiuno. Si aveva l'inizio con la domenica della quadragesima, o quaresima. Siccome la riconciliazione dei penitenti si faceva il giovedì santo, allora, per poter contare quaranta giorni di digiuno, si cominciò la quaresima il mercoledì delle ceneri. Alla fine del secolo XI, con la scomparsa della penitenza pubblica, si estese in tutta la cristianità l'usanza di imporre le ceneri come segno di penitenza.

Come conseguenza della scomparsa del catecumenato (o del battesimo degli adulti), e del cammino penitenziale (o della conversione dei peccatori pubblici), la quaresima ha deviato dal suo spirito sacramentale e comunitario. È sostituita da innumerevoli devozioni; diventa l'occasione per " missioni al popolo " o di prediche per adempiere al precetto pasquale, ponendo l'accento sul digiuno e sull'astinenza, in un'atmosfera resa triste dalle rinunce e dai sacrifici. La riforma liturgica conciliare della quaresima (SC 109-110) fa risaltare tempo il suo senso battesimale e penitenziale mediante un nuovo legionario biblico, secondo " l'antica tradizione ". Possiamo dire che oggi la quaresima è:

1) una quarantena di preparazione, di rinnovamento o ritiro;

2) di tutta la Chiesa, cioè, delle comunità ecclesiali e di tutti i cristiani;

3) in vista del mistero pasquale, ossia del passaggio da questo mondo al Padre;

4) per mezzo di celebrazioni, gruppi di lavoro e pratiche cristiane.

I quaranta giorni santi corrispondono ad un mistero particolare di Gesù: quello del suo ritiro nel deserto per quaranta giorni. Quaranta è un numero simbolico che equivale a tempo di decisione e di prova e al periodo della condizione terrena dell'uomo peccatore attorniato da mille affanni. La quaresima è dunque preparazione al battesimo (dei catecumeni), alla riconciliazione (dei peccatori) e all'identificazione (di tutta la Chiesa) con la Pasqua di Cristo. La quaresima è pertanto un periodo intenso di iniziazione o di ri-iniziazione cristiana; è un tempo adatto per celebrare comunitariamente la penitenza; è un'occasione propizia per fare certe opzioni e determinazioni liberatrici; è un tempo di revisione pastorale.

Bibl. - Adam A., L'anno liturgico, Ed. Marietti, Casale M., 1983. Bergamini A., " Quaresima ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1158-1161. Della Torre L., Catechesi e prassi dell'anno liturgico, Ed. Queriniana, Brescia, 1985. Nocent A., Celebrare Gesù Cristo. L'anno liturgico, 3. Quaresima, Ed. Cittadella, Assisi, 1977. Poelman R., Il segno biblico dei quaranta giorni, Ed. Queriniana, Brescia, 1964.

C. Floristán

R

Redenzione.

La parola redenzione deriva dal latino: redimere che significa il riscatto di uno schiavo per assicurargli la libertà. L'uso biblico di questo termine, che vuole indicare l'azione salvifica di Dio, ne ha fatto la parola per eccellenza per esprimere il senso della croce di Cristo.

Il concetto riscatto è oggi un concetto polemico, poiché se il nostro mondo è ben lontano dall'aver abolito ogni forma di schiavitù, le nuove servitù non si esprimono né si combattono nelle forme giuridiche greco-romane.

Nell'AT, Dio si era presentato come il redentore del suo popolo quando lo liberò dalla schiavitù di Egitto. Questo evento veniva celebrato con la Pasqua ebraica. L'applicazione di questa immagine del riscatto alla croce avvenne partendo dal riferimento fatto da Gesù stesso al testo di Is 53, riguardo al Servo innocente e sofferente. Il termine riscatto non si trova nel testo di Isaia, ma l'allusione più espressiva di Cristo a questo testo (Mt 20,28; cf Mc 10,45) introduce espressamente il termine. Di qui risulta il collegamento, costante nella teologia cristiana, delle due idee di sacrificio e di redenzione o riscatto, fino al punto di tendere ad identificarle.

Ciò nonostante, gli autori del NT non si dilungano mai sull'idea di riscatto per spiegare la croce, ma insistono piuttosto sulla liberazione dalla schiavitù operata dalla croce, e sottolineano l'idea di riconciliazione. Nel pensiero di Paolo, il sangue di Gesù è innanzitutto una dichiarazione di pace (Col 1,10). È la distruzione di ogni muro di separazione, cioè, di tutto ciò che impedisce all'uomo di accedere a Dio e di tutto ciò che ci separa tra di noi.

Nella storia della teologia, c'è stato il tentativo di razionalizzare l'immagine di riscatto, elaborando così una vera mitologia. Due risposte dominano la tradizione. La prima (quella della maggioranza degli antichi) ritiene che il riscatto si dovesse pagare al diavolo che ci teneva prigionieri. La seconda, a partire da sant'Anselmo, afferma che il riscatto doveva essere

pagato a Dio. Le due risposte sono due metafore, nel senso che il diavolo non può avere nessun diritto, strettamente parlando. Per quello, poi, che riguarda Dio, essendo Egli stesso l'autore della nostra redenzione, il concetto di un debito che si paga a Dio manca di logicità.

Di fronte alle molte difficoltà accumulate dalla teologia " classica " della redenzione, si percorrono oggi altre strade che sono più sensibili allo stesso linguaggio di Paolo: in lui, il termine " redenzione " riscontra i sinonimi di liberazione, o semplicemente, di salvezza.

Bibl. - Alszeghy Z. - Flick M., Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica, Ed. Queriniana, Brescia, 1978. Galot J., Gesù liberatore. Cristologia, II, LEF, Firenze, 1978. Iammarrone G., Gesù il Cristo salvezza dell'uomo, Ed. Borla, Roma, 1981. Kessler H., " RedenzioneSoteriologia ", in: Enciclopedia Teologica, Ed. Queriniana, Brescia, 1989. pp. 827-837. Willems B.A., La redenzione nella Chiesa e nel mondo, Ed. Morcelliana, Brescia, 1969.

E. Vilanova

Regno di Dio.

Il centro della predicazione di Gesù è il suo insegnamento sul Regno di Dio (Mc 1,14-15). La buona novella, il vangelo di Gesù, è il suo messaggio sul Regno. Il termine Regno (in ebraico: malkut) ha un senso dinamico, per cui dire che Dio regna è lo stesso che dire: Dio è re. Pertanto, si realizza il disegno di Dio, si compie la volontà di Dio, perché questa è la caratteristica del re, secondo il concetto antico di regalità. Però, questo in che cosa consiste più specificamente? Secondo i concetti dell'AT, esisteva in Israele una corrente di pensiero secondo cui si aspettava la venuta di un re che avrebbe stabilito qui in terra l'ideale della vera giustizia (Sal 44; 72; Is 11,3-5; 32,1-3.15-18). Ma di quale giustizia si trattava? Non si trattava della giustizia nel senso del diritto romano: dare ad ognuno il suo. La giustizia del re, secondo il concetto di Israele, consisteva nel difendere efficacemente ciò che non può difendersi da sé. Quindi, la giustizia consisteva, per Israele, nella protezione che il re dava, o doveva dare, agli inermi, ai deboli e ai poveri, alle vedove e agli orfani (Sal 72,1-4.12-14). Per questo, quando Gesù dice nella sua predicazione che il Regno di Dio è vicino, Egli vuol dire che finalmente si sta affermando la condizione bramata da tutti gli scontenti della terra: la

situazione in cui si realizzerà la giustizia, cioè, la protezione e l'aiuto per chiunque non è capace di difendersi, per tutti i diseredati delle terra, per i poveri, gli oppressi, i deboli, gli emarginati e gli indifesi. Per questo, si comprende come, nella predicazione di Gesù, è detto che il Regno è per i poveri (Lc 6,20), per i fanciulli (Mc 10,14), per i piccoli (Mt 5,19), e, in genere, per tutti coloro che la società emargina e disprezza.

Infine, che cosa significa tutto ciò? È chiaro che qui è descritto quello che potremmo chiamare l'ideale di una nuova società. Una società degna dell'uomo, in cui finalmente si stabiliscono la fraternità, l'uguaglianza e la solidarietà fra tutti. Una società, inoltre, in cui se c'è qualche privilegiato, questo è proprio il debole e l'emarginato, colui che non può difendersi da sé.

Però, non si deve pensare che il Regno di Dio si riduca ad un semplice progetto di giustizia sociale. Esso va molto più in là di tutto questo, poiché raggiungerà la sua pienezza solo nell'al di là, quando Dio sarà tutto in tutte le cose. Inoltre, il Regno di Dio suppone ed esige la conversione, il cambiamento di mentalità e di comportamenti (Mc 1,15 e par.), l'adesione incondizionata al messaggio di Gesù (Mc 4,3-20 e par.), e, in questo senso, l'interiorità.

Allora, da quanto si è detto fin qui, si deducono alcune conseguenze:

1) Il Regno di Dio non si riferisce all'idea nazionalista che avevano gli Ebrei, soprattutto i più fanatici, come gli zeloti e i sicari. Il Regno di Dio non si identifica con nessun nazionalismo politico.

2) Il Regno di Dio non consiste nemmeno in una situazione imposta con la forza delle armi o col potere dell'esercito.

3) Il Regno di Dio non può essere il risultato di un'applicazione letterale della legge religiosa: su questo punto, Gesù deluse i suoi uditori Ebrei.

4) Il Regno di Dio non è nemmeno il risultato di una pratica fedele ed osservante delle opere religiose: il culto, la pietà, i sacrifici. Gesù non intende questo nella sua predicazione. Appunto perché non è nulla di tutto questo, il Regno di Dio è, in ultima istanza, la " buona novella " per i poveri, per coloro che soffrono, per i perseguitati e per gli emarginati.

Da quanto si è detto, si può vedere come il Regno di Dio sia più ampio della Chiesa: esso, cioè, non coincide coi limiti sociologici della Chiesa-istituzione, ma li oltrepassa. Il Regno di Dio si realizza in tutti gli uomini e in tutte le donne che cercano sinceramente l'ideale di società voluta da Gesù, sia essa dentro o fuori della Chiesa. La Chiesa ha la missione e il compito

fondamentale di predicare il Regno e di renderlo presente mediante comunità di credenti che si mettano sul serio a realizzare il progetto di Gesù.

Bibl. - Filthaut T., Il Regno di Dio nell'insegnamento catechistico, Ed. Paoline, Alba, 1963. Fusco V., Parola e Regno, Ed. Morcelliana, Brescia, 1980. Jeremias J., Teologia del Nuovo Testamento, Ed. Paideia, Brescia, 1971. Panimolle S.A., " Regno di Dio ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1296-1322. Schnackemburg R., Signorìa e Regno di Dio. Uno studio di Teologia biblica, Ed. Il Mulino, Bologna, 1976.

J.M. Castillo

Re-iniziazione.

La re-iniziazione cristiana è l'iniziazione di battezzati che sono stati ri-convertiti con una seconda evangelizzazione, o perché vivevano ai margini della vita cristiana, o perché la loro fede mancava di fondamenti (la fede del " carbonaio ") o aveva fondamenti inadeguati (fede magica, infantile, o pre-conciliare). Ricordiamo che il processo di iniziazione cerca di far maturare la fede, di orientare la conversione, di far vivere la liturgia, di far scoprire la comunità, di destare e orientare l'impegno.

Il termine ri-evangelizzazione (nuova evangelizzazione) appare ufficialmente per la prima volta a Medellin (1968) quando, nel tracciare i criteri teologici della pastorale popolare, viene proposta una " pedagogia pastorale che assicuri una seria ri-evangelizzazione delle varie aree del continente " (cap. 6, n. 2). Il Direttorio generale di pastorale catechetica del 1971 usa lo stesso termine nel costatare che la fede cristiana " ha attraversato una grave crisi " a causa dell'identificazione della religione con le classi sociali benestanti, a causa di abitudini religiose superficiali, a causa dell'uniformità cristiana imposta senza rispetto della libertà e a causa del continuo aumento dei non credenti. È necessario, afferma questo documento, " fomentare una adeguata rievangelizzazione degli uomini, ottenere la loro ri-conversione, impartire loro una più profonda e più matura educazione della fede " (n. 6).

La ri-evangelizzazione è dunque una seconda evangelizzazione ai battezzati perché rendano personale la loro fede ed accettino la conversione cristiana. Questo concetto si ritrova nel Sinodo dei Vescovi del 1974.

Fu proprio l'allora Cardinale Wojtyla che parlò della " nuova cristianizzazione " dei battezzati, ossia, di evangelizzazione " ad intra ", distinta dalla evangelizzazione " ad extra ", rivolta ai pagani nei paesi di missione. A Puebla, si parlò di una " nuova evangelizzazione " (n. 366), nel costatare la necessità di " badare a situazioni più bisognose di evangelizzazione ". Il 21 Maggio 1985, nell'occasione della visita di Giovanni Paolo II nel Belgio, egli parlò di una " nuova evangelizzazione " delle mentalità d'oggi. Nell'ottobre dello stesso anno, il VI Simposio dei vescovi d'Europa trattò il tema Evangelizzare l'Europa secolarizzata. Il Sinodo straordinario del 1985 affermò che " l'evangelizzazione è il primo dovere, non solo dei vescovi, ma anche dei sacerdoti, dei diaconi e di tutti i cristiani ".

Evidentemente, la seconda evangelizzazione non va intesa come una specie di crociata o come uno sforzo per riconquistare la società secolarizzata. Il termine equivale a evangelizzazione permanente. È nuova, perché l'Occidente si è scristianizzato. È diretta ai battezzati, per cui equivale, in fondo, alla re-iniziazione della fede e di tutta la vita cristiana.

È stato ricordato abbastanza ampiamente il fatto della presenza numerosa, in alcune azioni ecclesiali, di battezzati che non credono e non praticano più, di praticanti occasionali che non credono (assistono a battesimi, a prime comunioni, nozze e funerali), di credenti che praticano con una certa regolarità ma non sono evangelizzati, ed anche di cattolici assidui all'eucaristia domenicale ma che hanno una evangelizzazione ed una catechesi carenti. Perciò, il termine evangelizzazione è un concetto analogico. A differenza di una prima evangelizzazione, la nuova evangelizzazione è rivolta al popolo dei battezzati in paesi di tradizione cristiana. Si può dire altrettanto per la re-iniziazione rispetto all'iniziazione. La re-iniziazione è quella del neocatecumenato; l'iniziazione è quella del catecumenato.

Bibl. - Aa.Vv., Evangelizzare nel mondo d'oggi, in: " Concilium ", (1978) n. 4. Aa.Vv., L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI " Evangelii Nuntiandi ", Pont. Univ. Urbaniana, Roma, 1977. Zevini G., " Neocatecumenato ", in: Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., 1989, pp. 1056-1073.

C. Floristán

Religione.

Col termine religione, ci si riferisce genericamente al problema del rapporto tra l'uomo e il trascendente. Questo rapporto ha avuto una molteplicità di manifestazioni storiche, alle volte così contrastanti che rimane difficile giungere ad una accezione comune.

Tuttavia, lungo la storia dell'umanità, fino ad oggi, si è riscontrato un tipo di fenomeni sociali sufficientemente caratteristici che chiamiamo religioni. Non è facile precisare il loro nucleo comune, ma si possono stabilire dei limiti. Uno serve a separare la religione dalla magìa; un altro è utile per delimitare il fenomeno religioso di fronte ad altri fenomeni culturali (morale, filosofia, arte) che hanno in comune la preoccupazione per il senso dell'esistenza.

C'è un termine generalmente ammesso per veicolare un tratto caratteristico della sfera religiosa: il sacro (o santo), opposto a profano. Si costruisce così il polarismo sacroprofano come strutturante del campo religioso (anche se da solo non è sufficiente). Il sacro allude primariamente al carattere di ciò che è " estraneo ", " altro ". Indica una rottura del livello dell'esperienza: rottura rispetto a che cosa? Rispetto a questo mondo " profano " (pro-fanum: etimologicamente, ciò che sta davanti al tempo). Esso, però, o rinchiude un carattere circolare 98 profano è ciò che non è sacro 98, o costringe a definire il profano come il quotidiano, il " normale ". È una definizione vaga: la magìa, la parapsicologia possono entrare in questa categoria ampia del sacro in quanto non-normale.

Per questo, oltre al sacro in senso largo, occorre elaborare la categoria del sacro in senso stretto (sacro religioso), che si differenzia dalla magìa. All'inizio di questo secolo, era in voga la teoria secondo; cui la religione deriverebbe dalla magìa: l'umanità avrebbe cercato in un primo tempo di dominare mediante gli scongiuri (magìa) il potere occulto che sfuggiva agli sforzi iniziali della sua tecnica rudimentale. Solo più tardi, immaginando un mondo di dèi, avrebbe cercato di renderseli propizi mediante la preghiera (religione). Però, l'antropologia culturale moderna mostra che presso i popoli primitivi coesistono la magìa e la religione, insieme ad una tecnica e ad una scienza più o meno evolute.

È valido, pertanto, elaborare due categorie differenti: il sacro magico rivela un atteggiamento utilitarista, come la tecnica, ma è rivolto a ciò che è " estraneo ", là dove si pensa che la tecnica non arriva. Il sacro religioso esprime un atteggiamento differente: celebra la vita e i suoi enigmi, e non è primariamente utilitario.

Tuttavia, in realtà, un certo " fattore magico " sembra accompagnare spesso certi atteggiamenti religiosi (di qui, il compito pastorale di una costante purificazione dell'elemento religioso). L'esperienza profondamente religiosa è accompagnata da altri due tratti:

a) il riconoscimento del totalmentè " altro " (il divino), che si traduce in adorazione, atteggiamento in cui l'uomo si sente ad un tempo attratto e pieno di rispetto riverenziale per quello che lo supera assolutamente 98 mysterium fascinans et tremendum 98 e

b) la ricerca della " salvezza ", che può essere intesa in molti modi, ed in cui, certamente, è espresso un interesse, non specifico ed utilitario, ma ultimo e capace di dare senso alla propria esistenza. La " salvezza " propriamente religiosa mira ad una realizzazione umana totalizzante.

Questi tratti generici del fattore religioso si presentano, come attestano la storia e l'antropologia, con una enorme varietà di forme concrete. Nelle varie religioni, il sacro religioso appare sotto molteplici aspetti materiali (ierofanìe). Tutto può diventare ierofanico per l'atteggiamento religioso. Alle volte, si può distinguere una eventuale linea evolutiva in queste manifestazioni del sacro religioso: dalle mediazioni ierofaniche più opache, nelle culture primitive, fino a ierofanìe più " trasparenti " del totalmente altro. Ciò che oggi non sembra esatto è la prospettiva evoluzionista rigida che era in voga all'inizio del secolo: secondo questa ipotesi, l'ordine evolutivo andrebbe dall'animismo al politeismo, e di qui, al monoteismo. Ora, già in strati religiosi molto antichi, è stata costatata l'esistenza di un certo germe di monoteismo. Ogni ierofanìa orienta verso il polo del mistero, come riferimento ultimo ed irraggiungibile dell'atteggiamento religioso. Questa mediazione ierofanica si muove sempre sul piano del simbolo. Per questo, in tutte le religioni, acquistano un'importanza fondamentale le azioni simboliche, e i riti, mentre il tipo dominante di linguaggio è quello simbolico, spesso nella forma del mito.

Religioni universali: si chiamano così quelle religioni in cui l'esperienza religiosa che sta alla base è rivolta primariamente alla persona, in quanto tale, prescindendo dai suoi legami etnici. Suppongono una personalizzazione del rapporto religioso. Invece, le religioni " nazionali " (in senso largo: nazione, tribù, clan...) sono esclusive del gruppo: esso è il vero soggetto religioso; l'individuo lo è soltanto in quanto è membro di questo gruppo.

C'è una soprendente coincidenza cronologica nella nascita delle religioni universali. Il fatto ha portato a parlare di un " tempo cardine ", cruciale, per

l'evoluzione dell'umanità. Così, tra il 700 e il 500 a.C., vengono redatte in India le Upanishad. Verso il 600 a.C., vivono in Cina Lao Tze, e nell'Iran, Zaratustra. A partire dal 500 a.C., Gautama Buddha in India fonda la sua religione, e Confucio dà origine alla sua in Cina. Riguardo a Israele, Isaia vive verso il 770 a.C.; Geremia ed Ezechiele all'inizio dell'esilio di Babilonia (538 a.C.). Queste grandi religioni, coi loro personaggi religiosi eccezionali, dimostrano che il fenomeno religioso, senza cessare di essere un fenomeno eminentemente sociale, è nello stesso tempo, nei suoi strati più profondi, un fattore di personalizzazione. Ci sarebbe qui da parlare della distinzione tra una religione più dinamica (che produrrebbe un tipo di morale " aperta ") ed una religione più statica (che darebbe una morale più " chiusa ").

Però, la distinzione generalmente più accettata è quella di religioni mistiche e religioni profetiche. Le religioni mistiche implicherebbero una forte svalutazione della personalità e delle azioni umane: la salvezza è concepita come una dissoluzione del soggetto religioso, che è solo una comparsa nella realtà del Tutto (induismo, buddismo). Nelle religioni profetiche (mazdeismo, jahvismo, cristianesimo, islamismo), l'orientamento verso il mistero non escluda e la valorizzazione della storia umana come luogo salvifico; il simbolismo è più antropologico che cosmico; è data la massima importanza al rapporto interpersonale, e lo stesso mistero è rappresentato come " personale ".

Bibl. - Aa.Vv., Enciclopedia delle religioni, 5 voll., Firenze, 1970; Bianchi U., La storia delle religioni, Torino, 1970. Cantone C. (a cura di), Le scienze della religione oggi, LAS, Roma, . Durkheim E., Le forme elementari della vita religiosa, Ed. Comunità, Milano, 1963. Eliade M., Trattato di storia delle religioni, Torino, 1966. Leeuw van der G., Fenomenologia della religione, Torino, 1960. Vergote A., Psicologia religiosa, Ed. Borla, Torino, 1968.

J. Martínez Cortés

Religiosi.

Lo stato canonico religioso, " quantunque non riguardi la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia alla sua vita e alla sua santità " (CIC c. 207 § 2). " La vita consacrata mediante la professione dei consigli evangelici è una forma stabile di vita con la quale i fedeli, seguendo Cristo più da vicino per

l'azione dello Spirito Santo, si dànno totalmente a Dio amato sopra ogni cosa. In tal modo, dedicandosi con nuovo e speciale titolo al suo onore, alla edificazione della Chiesa e alla salvezza del mondo, sono in grado di tendere alla perfezione della carità nel servizio del Regno di Dio e, divenuti nella Chiesa segno luminoso, preannunciano la gloria celeste " (CIC c. 573 § 1). La vita è consacrata per una donazione totale a Dio amato sopra tutte le cose. È Dio stesso che, chiamando, consacra. A questa chiamata concreta e singolarerisponde in modo libero e responsabile il fedele unito a Cristo, e, sotto l'azione dello Spirito Santo, si consacra. Questa consacrazione è possibile solo in Cristo. Viene fatta in unione col suo sacrificio e, proprio per questo, viene consigliato di farla durante la celebrazione eucaristica. La consacrazione è fatta nella e per la Chiesa. È la Chiesa che riconosce, protegge e difende la vita consacrata a Dio. La Chiesa è il Corpo risorto e pneumatico di Cristo con tutti i suoi membri. Per questo, il canone 897, straordinariamente ricco, insegna: " Il Sacrificio eucaristico... è culmine e fonte di tutto il culto e della vita cristiana, mediante il quale è significata e prodotta l'unità del popolo di Dio e si compie l'edificazione del Corpo di Cristo. Gli altri sacramenti infatti e tutte le opere ecclesiastiche di apostolato sono strettamente uniti alla santissima eucaristia e ad essa sono ordinati ".

Questa consacrazione, fatta a Dio in Cristo e per Cristo, è frutto ed espressione dell'amore: amore verso Dio e verso gli uomini. Per questo, ogni donazione religiosa è eminentemente apostolica.

I consigli evangelici sono di diritto divino, in quanto sono fondati sull'esempio di Cristo e sono la sequela di Cristo vergine, povero e obbediente.

Questi consigli evangelici " maggiori " sono assunti e compiuti mediante i voti od altri " vincoli sacri ", " secondo il diritto proprio dell'istituto ". Le Costituzioni devono precisare e regolare lo spirito caratteristico di ogni istituto (cf c. 598). Questi doni carismatici costituiscono una sequela più stretta di Cristo: " Gli istituti di vita consacrata... infatti seguono più da vicino Cristo che prega, che annuncia il Regno di Dio, che fa del bene agli uomini o ne condivide la vita nel mondo, ma sempre compie la volontà del Padre " (c. 577).

Tutte queste vocazioni specifiche costituiscono lo stato canonico di vita consacrata, il quale " per natura sua, non è né clericale né laicale " (c. 588 § 1).

Lo specifico del religioso è significato dal fatto di essere un segno comunitario speciale del Regno di Dio in questo mondo: è " segno della vita futura " (c. 607 § 1).

La fedeltà alla propria identità può dare luogo - al principio, che non sempre è inteso bene, della esenzione, di cui parla la Lumen Gentium al n. 45 e che viene ribadito nel Codice di Diritto Canonico, c. 591. Si cerca sempre l'utilità comune mediante forme speciali che impediscano di identificare l'unità armonica con l'unità insulsa.

" La testimonianza pubblica che i religiosi sono tenuti a rendere a Cristo e alla Chiesa comporta quella separazione dal mondo che è propria dell'indole e delle finalità di ciascun istituto " (CIC c. 607 § 3). Questa separazione assume vari gradi e varie forme, ed è una conseguenza logica del seguire " Cristo più da vicino " (CIC c. 573 § 1), l'unico veramente libero e liberato. È anche la conseguenza del fatto di porre tutta la libertà sotto la libertà infinita dello Spirito Santo. È questa libertà feconda che spiega il cambiamento introdotto dal nuovo Codice a vantaggio del diritto particolare di ciascun istituto.

L'aggiornamento, tanto chiaramente predicato dall'indimenticabile Papa Giovanni XXIII, esige una grande amore fiducioso e, in quanto " aggiornamento giusto ", esige una valida e rispettosa fedeltà ai diversi ritmi dei tempi vivi della salvezza. La fedeltà alla tradizione viva esige uno spirito duttile e rettamente adattabile alle diverse condizioni ed esigenze della Chiesa e di ciascun istituto religioso.

Vanno sottolineati due punti nel Nuovo Codice. Essi sono: l'uguaglianza fondamentale che viene stabilita tra gli uomini e le donne, assieme all'insistenza sui diritti fondamentali di ogni fedele. L'altro punto è la stretta collaborazione coi vescovi nell'apostolato diocesano.

I 163 canoni dedicati dal Codice agli Istituti di vita consacrata e alle società di vita apostolica esprimono molto bene il nuovo spirito fecondo del Vaticano II.

Bibl. - Aubry J., Religiose e religiosi in cammino, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987. Balthasar H.U. von, Gli stati di vita del cristiano, Ed. Jaca Book, Milano, 1985. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica " Vita consecrata ", 25.3.1996. Gozzelino G., Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1997. Tillard J.M.R., Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi, Ed. Paoline, Roma, 1975.

L. Vela

Religiosità popolare.

Il fenomeno della religiosità popolare è stato una costante nella storia delle religioni. Il cattolicesimo non fa eccezione: il cattolicesimo popolare ha circondato la vita del cattolicesimo istituzionalizzato come un orizzonte avvolgente. Tuttavia, è stato assente dal campo della riflessione teologica, pastorale e perfino sociologica. I pionieri della teologia della liberazione [98] e, in genere, la Chiesa latino-americana [98], sono coloro che hanno posto questo tema al centro delle loro riflessioni.

Come primo approccio, si può dire che la religiosità popolare non è altro che una forma, con profonde radici, di cultura popolare. Questo ci rimanda ai concetti di cultura e di popolo.

Per cultura, si intende qui il suo senso antropologico. Ciò implica, pertanto, come componenti fondamentali, tra le altre:

a) il complesso di sistemi simbolici di un popolo: credenze, miti, archetipi, tradizioni, leggende, emblemi, e

b) il complesso di regole sociali: sistemi di parentela, di matrimonio, di autorità, di proprietà...

Popolo, secondo il vocabolario, si riferisce a due significati: uno globalizzante e l'altro, differenziatore:

a) quello globalizzante: il popolo è un complesso di persone che appartengono ad uno stesso paese e vivono sotto le stesse leggi; possono avere in comune la lingua, la religione...

b) Il significato differenziatore: il popolo è una parte della popolazione che si ritiene contrapposta agli strati sociali che hanno i più grandi beni. la maggiore istruzione, il maggior potere.

Questa oscillazione di significato è entrata nel linguaggio pastorale, creando così varie ambiguità. Questo si può vedere, per esempio, nei testi pastorali della Chiesa latino-americana (documenti di Puebla).

Conseguentemente, l'espressione cultura popolare potrebbe designare:

a) o la cultura di un popolo nella sua totalità;

b) o la cultura di quella parte della popolazione che possiede meno beni, meno istruzione, meno potere, ecc.

Qui, nel nostro contesto, prenderemo cultura popolare nel senso differenziatore: la cultura propria di quegli strati della popolazione che hanno meno istruzione, meno potere, ecc.

Una di queste forme di cultura è la religiosità. Per religiosità, si intende quell'atteggiamento fondamentale che cerca i rapporti col divino. La religiosità popolare sarebbe quell'atteggiamento che dà origine a forme di cultura popolare (dei poveri e dei semplici) che cercano rapporti col divino 1) più semplici; 2) più diretti; 3) più fruttuosi.

Per più semplici, si intende il tentativo di superare una pratica religiosa troppo intellettualista ed astratta; e di concedere una maggiore partecipazione al sentimento e all'immaginazione.

Per più diretti, si intende il rifiuto di alcune mediazioni clericali, viste più come ostacolo che come mediazione.

Per più fruttuosi, si allude al compimento di desideri utilitari. Qui, si può entrare in un campo vicino alla magìa e alla superstizione (che possono spesso intaccare la religiosità popolare).

Contro questa definizione di religiosità popolare, si obietta che essa è vista come un fenomeno di reazione: come se sorgesse dopo e di fronte alla religione istituzionalizzata. C'è chi pensa, invece, che la realtà sia proprio l'opposto: prima, ci sarebbe il fattore popolare; poi, quello derivato, cioè, il fattore istituzionalizzato (in quanto non popolare). Di fatto, è difficile dimostrare, dal punto di vista storico-temporale, qual è il primo. Ciò che si può dire è che esiste un rapporto dialettico tra l'elemento popolare e quello ufficiale istituzionalizzato. Soprattutto si può distinguere tra il popolare e il popolarizzato, cioè, tra ciò che è originario del popolo e ciò che vi si intromette per varie vie.

La situazione attuale. La religiosità popolare, come atteggiamento del popolo non illuminato nei suoi rapporti col divino, dà origine a varie forme di religione popolare (oggettivazioni in forme culturali di questa religiosità). Esse possono sovrapporsi ed interferire in una rete complessa di rapporti. Riassumendo la situazione di oggi, possiamo dire:

1. Esistono residui di religioni pre-cristiane, arcaiche, rurali in genere, che sopravvivono in forme più o meno vicine alla magìa e alla superstizione. Possono essere avanzi di una protesta culturale di fronte all'imposizione del cristianesimo con la forza da parte del potere politico, in altri tempi.

Secondo una certa interpretazione marxista, sarebbe una reazione " di classe ": gli oppressi e gli sfruttati di fronte alle classi dominanti, alleate molto spesso con la gerarchia ecclesiastica. Non sarebbero puri residui di un conflitto culturale superato, ma l'espressione di una protesta con radici economiche.

2. C'è anche una rinascita di certe tradizioni religiose cristiano- popolari (pellegrinaggi, feste patronali, forme di culto mariano molto legate ad atteggiamenti emozionali). Ciò risponderebbe al tentativo di superare le contraddizioni inerenti alla civiltà industriale (sradicamento, emigrazione, anonimato, massificazione).

Su questa linea, si possono collocare i gruppi carismatici- pentecostali, oggi in continuo aumento. I loro appartenenti possono essere contadini, operai, borghesi... Qui, emerge la nostalgia per una vita ed una religiosità più partecipativa, più spontanea e più esperienziale, per reagire all'automazione e alla standardizzazione della società tecnologica.

3. Sono numerosi i gruppi e i rapporti quasi-religiosi in cerca di salute, guarigione; ecc., ricalcati su modelli ecclesiastici. Il leader guaritore è come il santo: imita le estasi, le visioni, i miracoli terapeutici... Partecipa in qualche modo alla sfera del sacro-magico. Si potrebbe dire altrettanto dei veggenti e di coloro che predicono il futuro. Come spiegazione sociologica, si può pensare anche qui alla nostalgia di ciò che è personalizzato e meraviglioso in seno ad una società di massa, burocratica e razionalizzata.

4. Si deve almeno accennare ai culti afrocattolici e amerindi nel continente americano. Essi cercano di esprimere un'identità culturale repressa dalla società coloniale e dalla società capitalista-tecnologica.

5. Infine, nonostante le loro particolarità, c'è da ricordare le comunità ecclesiali di base. Esse rispondono ad una coscienza critica del popolo di fronte all'istituzione religiosa alleata coi potenti.

Bibl. - Bo V., La religiosità popolare, Ed. Cittadella, Assisi, 1979. Cox H., La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religiosità popolare, Ed. Queriniana, Brescia, 1975. Mattai G., " Religiosità popolare ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1316-1331. Milanesi G.C., Sociologia della religione, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1973. Pizzuti D. - Giannoni P., Fede popolare, Torino, 1979. Rossi A., Le feste dei poveri, Ed. Laterza, Bari, 1971. Weber M., Sociologia delle religioni, 2 voll., UTET, Torino, 1976.

J. Martínez Cortés

Reliquie.

Si chiamano reliquie quello che rimane del corpo di un santo, degli strumenti di martirio, dei suoi vestiti, ecc. Tutto ciò riceve la venerazione dei fedeli. Il culto delle reliquie esiste in tutte le religioni, sia in quelle primitive che in quelle più evolute. Sono la conseguenza dell'importanza che possiede in ogni società religiosa la testimonianza concreta dei personaggi esemplari. Nel cristianesimo, si cominciò a venerare i corpi e i luoghi dei martiri e, soprattutto a partire dal secolo IV, si diede importanza anche agli strumenti del loro martirio. In Palestina, oltre al culto per la Croce (soprattutto dopo il supposto ritrovamento della reliquia della vera Croce su cui morì Gesù Cristo) e alla venerazione per il Santo Sepolcro, si cominciarono a visitare e a onorare anche i luoghi che avevano qualche rapporto con la vita di Cristo e che erano testimoni muti della sua attività.

Nel Medioevo, il culto delle reliquie (vere o false, storiche o leggendarie) di martiri, di altri santi e beati proliferò in modo straordinario, raggiungendo alle volte estremismi quasi ridicoli. Il protestantesimo respinse come idolatrico e superstizioso il culto delle reliquie. Il Concilio di Trento espresse la dottrina cattolica intorno ad esso (sessione XXV) collegando la venerazione delle reliquie con la fede nella risurrezione, ma mise anche in guardia contro il pericolo di certe esagerazioni e sostenne la necessità di evitare qualsiasi falsificazione. La legislazione attuale stabilisce:

" È assolutamente illecito vendere le sacre reliquie " (CIC c. 1190 § 1).

" Le reliquie insigni, come pure quelle onorate da grande pietà popolare, non possono essere alienate validamente in nessun modo né essere trasferite in modo definitivo senza la licenza della Sede Apostolica " (CIC c. 1190 § 2).

Reliquie insigni sono, per esempio, il corpo intero o la testa o un altro membro importante di un martire o di un santo. Vanno quindi conservate nel luogo tradizionale del loro culto.

Anticamente, si usava celebrare l'Eucaristia presso le tombe dei martiri. Come ricordo di questa usanza, le norme liturgiche dicono:

" L'uso di inserire nell'altare consacrato, o di disporre sotto l'altare, le reliquie dei Santi, anche se non martiri, sia opportunamente conservato. Si abbia cura tuttavia che la verità storica delle reliquie sia accertata " (Istruzione generale del Messale Romano, n. 266).

È questo un modo di collegare la morte sacrificale di Cristo, riattualizzata nella celebrazione eucaristica, col sacrificio dei suoi discepoli.

Bibl. - Martimort A.G., La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia, Ed. Desclée, Roma-Parigi-Tournai, . Righetti M., Manuale di storia liturgica,

4 voll., -1969. Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia, Ed Paoline, Roma .
J. Llopis

Rendimento di grazie.

Il rendimento di grazie è una forma di preghiera che accentua l'espressione della gratitudine degli uomini per i favori elargiti da Dio. L'orientamento può essere egocentrico (gratitudine per i benefici ricevuti) o altruista (gioia per la perfezione e la bontà di Dio). Intimamente unito alla preghiera di lode, il rendimento di grazie non è in contrasto con la preghiera di domanda: anzi, ne è un complemento necessario in quanto manifesta la valorizzazione ammirativa del credente per i doni ricevuti dal Signore. Presente in un modo o nell'altro in tutte le religioni, la preghiera di ringraziamento, chiamata anche di benedizione, costituisce una caratteristica importante della fede d'Israele e rappresenta il punto culminante della preghiera cristiana. Infatti, senza dimenticare la necessità della preghiera di domanda e di intercessione, il popolo d'Israele amava la preghiera di rendimento di grazie con cui proclamava le meraviglie operate da Dio, ed esprimeva la sua fiducia nella continuità della protezione divina e la riconoscenza che ne derivava. Molti salmi cantati così spesso dagli Israeliti, sono inni di ringraziamento che ricordano i grandi interventi salvifici di Dio nella storia ed invitano tutti i popoli a riconoscere la potenza di Dio. Il popolo d'Israele usava in certe occasioni, ma soprattutto nei pasti e in determinate riunioni di culto, le cosiddette benedizioni (berakot) in cui si proclamava benedetto (cioè, degno di lode e di gratitudine) il Signore per la sua bontà e per i suoi doni, come, per esempio, nella formula che accompagnava il primo calice e la frazione del pane nei pasti solenni: " Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re dell'universo, che ci dài il frutto della vite. Benedetto... che fai produrre alla terra il pane ". C'è da notare che di solito la benedizione si conclude con una supplica affinché l'opera ricordata giunga a suo compimento.

La preghiera cristiana si colloca in questa linea in cui prevale la dimensione di rendimento di grazie, propria della preghiera ebraica. Così, per esempio, il " Padre nostro " contiene già, sotto forma di supplica, un orientamento fondamentale verso il rendimento di grazie. Però, è nella preghiera cristiana per eccellenza, la cosiddetta preghiera eucaristica

(eucaristia significa appunto: rendimento di grazie) della Messa dove con la massima chiarezza si nota questo carattere. La sua sintesi strutturale è questa: " Rendiamo grazie a Dio, perché ha compiuto meraviglie per noi, tra cui la principale è stata quella di consegnare il proprio Figlio per la nostra salvezza. Noi, ricordando questo prodigio, chiediamo al Padre che mandi il suo Spirito sulle nostre offerte perché le trasformi nel Corpo e Sangue di Cristo, ed in questo modo, possiamo fare l'offerta santa a beneficio nostro e per la gloria di Dio ". Tutte le altre preghiere cristiane di benedizione e di consacrazione contengono anche questo aspetto eucaristico. A loro volta, tutte le preghiere di domanda hanno pure un orientamento verso il rendimento di grazie.

Praticamente, dagli inizi del secolo VII, la Chiesa romana fece uso di un testo unico per la preghiera eucaristica che si impose presto in tutto l'Occidente. Questa antichissima tradizione non rispecchiava, però, la prassi della Chiesa primitiva né delle liturgie orientali che fino ai nostri giorni hanno conservato una maggior ricchezza e varietà di preghiere eucaristiche o anafore (parola greca che significa: preghiera che accompagna l'oblazione o offerta e che in Oriente indica quello che nella Messa romana è chiamato canone). Il Concilio Vaticano II dispose l'introduzione nella liturgia romana di nuovi testi per la preghiera eucaristica. Questi, con una struttura e con un contenuto sostanzialmente identici, mettono in evidenza modelli molto ricchi di rendimento di grazie.

Bibl. - L. Bouyer, Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica, Elle Di Ci, Leumann (Torino), ; L. Deiss, La Cena del Signore, Ed. dehoniane, Bologna, 1977; L. Donghi, La spiritualità della celebrazione eucaristica, Opera Regalità, Milano, 1988; J.A. Jungmann, Missarum sollemnia, Ed. Marietti, Casale M., ; M. Magrassi, Vivere l'Eucaristia, Ed. La Scala, Noci, ; I. Schuster, Liber Sacramentorum, 3 voll., Ed. Marietti, Casale M., 1963-1967; C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, .

J. Llopis

Revisione di vita.

La revisione di vita è un metodo spirituale che è sorto nella JOC (Gioventù operaia cristiana) e si è sviluppato nei movimenti specializzati di A.C., nella decade degli anni " 50 e agli inizi degli anni " 60, per formare dei militanti

valorizzando l'azione, col triplice programma di vedere la realtà, giudicarla alla luce del vangelo, e agire di fronte alle persone e alla società. In questo modo si reagiva contro la dissociazione tra fede e impegno. La revisione di vita corrisponde alla spiritualità dell'avvenimento (M. Quoist) o dell'impegno (Th. Suavet), specialmente dei laici. Sottolinea il valore della persona, l'importanza dei rapporti umani e la mediazione evangelica dell'impegno.

Nella revisione di vita, si tratta, prima di tutto, di rivedere fatti umani (avvenimenti o situazioni) che rivelano il comportamento delle persone. Nella revisione, bisogna esaminare la realtà temporale, le persone implicate in questa realtà e l'interdipendenza che esiste tra queste persone. Affinché sia revisione di vita cristiana, è necessario collocarsi sul piano di Dio. Lo sguardo della revisione di vita deve essere ad un tempo umano e cristiano.

In secondo luogo, la revisione si fa in gruppo, cioè all'interno di un gruppo che ha un impegno comune. I componenti del gruppo si riuniscono per rivedere la loro vita partendo dal vissuto cristiano dei fatti, contemplandoli alla luce del progetto di Dio sul mondo.

La revisione di vita non si identifica con la discussione di un tema, e non consiste in un semplice esame di coscienza. La revisione di vita è la ricerca in comune del senso generale che va impresso a tutta la vita affinché sia veramente cristiana.

Non dimentichiamo che la parola di Dio ci viene comunicata mediante eventi e che Dio si rivela attraverso le persone. Di qui, si deve cogliere ogni fatto come inserito in un complesso. In questa pratica spirituale, la vita va rivista " in un modo diverso da quanto la possono cogliere i sensi e l'intelletto: va vista con gli occhi della fede " (M. Quoist).

La revisione è fatta in gruppo, con un responsabile che aiuta il cammino del gruppo ed evita le possibili deviazioni; un segretario che nota la revisione dei fatti e ricorda nella riunione successiva gli impegni presi; un gruppo da cinque a otto componenti che siano sufficientemente omogenei in quanto a età e ambiente di vita. La riunione dura da un'ora ad un'ora e mezza. Dopo una preghiera, ogni membro presenta un fatto concreto, nel suo aspetto esterno ed interno, senza emettere un giudizio. Il gruppo sceglie quel fatto che gli sembra più rappresentativo. Questo avviene con la decisione della maggioranza. Questo fatto viene approfondito. Si esaminano gli atteggiamenti personali del protagonista o dei protagonisti del fatto e le cause che hanno influito. In un secondo momento, si pronuncia il giudizio naturale

o umano ed il giudizio evangelico. Si termina con l'attività dei singoli e del gruppo.

Bibl. - Barrau P., Revisione di vita: presupposti teologici, GIAC, Treviso, 1960. Bonduelle J., La revisione di vita, Ed. AVE, Roma, 1967. Maréchal A., La revisione di vita, Nuova Favilla, Milano, 1963. Perani C., La revisione di vita strumento di evangelizzazione, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1969. Spinsanti S., " Revisione di vita ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1331-1343.

C. Floristán

Riforma.

In modo generico, la parola riforma indica ogni cambiamento realizzato nella Chiesa con l'intento di un miglioramento. Per molto tempo, la parola è stata vista con sospetto a causa della rottura a wenuta nel secolo XVI. Questo ha impedito di cogliere la forza nascosta di cui periodicamente era densa per promuovere un vigoroso risveglio nella Chiesa. Riforma è un termine di carattere filosofico che esprime il ritorno alla propria " forma ", cioè, il ritrovare la propria consistenza interiore, la propria stabilità naturale, il ritornare ad essere se stessi senza alcuna dissomiglianza. Per valutare la sua densità e le sue forme, è necessario osservare il termine nei suoi contesti sociologici. Infatti, non si tratta semplicemente di perfezione individuale, ma di una crescita collettiva, le cui leggi specifiche non sono state poste sufficientemente in evidenza da storici o studiosi di spiritualità, imbevuti inconsciamente dall'errore di credere che la perfezione di una società non sia altro che la somma di santità individuali.

La storia presenta i vari tipi di riforma, nel tempo e nello spazio, che ci sono stati in senso all'unica Chiesa. Per limitarci al Medioevo, e agli inizi dell'Età Moderna, ciclo privilegiato da questo punto di vista, possiamo discernere tra le altre, e senza pregiudicare realizzazioni particolari - negli Ordini monastici, per esempio - o locali, sei grandi riforme. Queste, tra i secoli VIII e XVI, cercarono di rianimare la società cristiane decadente: la riforma carolingia (secoli VIII-IX), la riforma gregoriana (secolo XI), il risveglio prodotto dalla nascita degli Ordini Mendicanti (secolo XIII), la riforma dei canonici iniziata nei Paesi Bassi (all'inizio del secolo XVI), infine la riforma cattolica, divenuta poi la contro-riforma (secolo XVI) e la riforma

protestante (secolo XVI) che divise la Chiesa, col provocare la dislocazione parziale delle condizioni di salvezza nella comunità.

Con questo semplice richiamo, è possibile rendere ragione delle varianti profonde di queste diverse riforme. Indubbiamente, hanno denominatori comuni, nei princìpi, nei metodi, e nello slancio spirituale che le animò, ma nelle loro condizioni concrete furono molto differenti. Non ci riferiamo soltanto al loro contesto amministrativo e ai loro fervori religiosi, ma soprattutto alle concezioni generali delle politiche rinnovatrici e delle loro strategie effettive.

Possiamo dire che la riforma carolingia, quella di Gregorio VII e quella dei canonici regolari sono piuttosto " riforme morali ", riforme di una società che ha fiducia nel comportamento effettivo delle sue istituzioni e del suo apostolato, che rivendica i suoi diritti e privilegi, per continuare ad esercitarli, di fronte ai poteri che le minacciano o le frenano, mediante una riforma interna sul piano dei costumi.

La riforma dei Mendicanti e la cosiddetta riforma cattolica e protestante sono piuttosto " riforme istituzionali ". Le prime due ebbero un grande successo; l'altra provocò una dolorosa rottura. In esse, grazie al movimento dello stesso suolo cristiano e sotto la pressione di aspirazioni generalizzate nel popolo (alle volte, in forme di insurrezione), le istituzioni, e non solo i costumi, avevano bisogno di rinnovamento con un ritorno al vangelo, alla vita genuina degli apostoli, ai carismi ispirati, al potere creatore dello Spirito. Queste riforme " istituzionali " sono borse chiamate più esattamente " apostoliche ", perchè il risveglio della " vita apostolica " com'era alle sue origini è l'immagine quasi rivoluzionaria che influisce sulla mente e che determina l'azione.

Questi due tipi di riforma, con certi aspetti di eccesso, non sono sistematizzati alla leggera: si potrebbe divertirsi a compilare uno per uno gli elementi identici, cominciando dalla santità, elemento determinante per entrambi i tipi di riforma. È chiaro che queste due tecniche riformatrici non si escludono a vicenda, ma sono complementarie. In questo modo, le riforme non sono soltanto purificazioni morali o riparazioni indovinate: sono l'avvento, per mezzo di un ritorno al vangelo, di una nuova " cristianità ", sia nell'unità cattolica, sia nella sua problematica rottura.

Bibl. - Congar Y., Vera e falsa riforma nella Chiesa, Ed. Jaca Book, Milano, 1972. Delumeau J., La Riforma. Origini e affermazione, Ed. Mursia, Milano, 1975. Iserloh E., Storia della Riforma, Ed. Il Mulino, Bologna, 1974.

Marcocchi M., La riforma cattolica, 2 voll., Ed. Morcelliana, Brescia, 1967.
Vinay V., La riforma protestante, Ed. Paideia, Brescia, 1982.
E. Vilanova

Rinnovamento carismatico.

Il movimento neopentecostale cattolico nacque al principio del 1967, in ambienti universitari del Nord degli Stati Uniti, nel contesto nordatlantico di una profonda crisi sociale, durante la fase della prima euforia del rinnovamento conciliare. Di qui, il nome di rinnovamento carismatico. Nel 1973, arrivò in Spagna. Questo movimento ritiene fondamentale e normale l'esperienza dello Spirito che avviene col battesimo di questo dono e con cui si ricevono tre carismi o frutti: il dono delle lingue, quello di profezia e quello di guarigione. I carismatici considerano il " battesimo dello spirito " o " effusione dello Spirito " una unione con Cristo, sperimentata come dono, con frutti duraturi in forma di carismi. È sottolineato l'intervento amorevole di Dio mediante la sua grazia, gustata nel gaudio dello Spirito e resa presente nella trasformazione dell'uomo.

Il rinnovamento carismatico è, in realtà, un movimento di rinnovamento cristiano che riscopre una tradizione primitiva che si era quasi perduta nella Chiesa: la preghiera in gruppo, pubblica e spontanea. La preghiera si era sclerotizzata nella liturgia ufficiale (fissa e in latino), vocalizzata in formule ripetitive popolari (rosario e giaculatorie), o trasformata in meditazione attraverso la contemplazione (in silenzio e individuale.

Predomina in questi gruppi l'emotività religiosa, con un linguaggio meta-culturale, all'interno di un netto regresso orale. I carismatici si basano sulla forza dello Spirito. La loro cristologia e la loro ecclesiologia sono decisamente pneumatiche. Possiedono una mistica propria, contagiosa ed entusiasta che proviene dalla preghiera e dalla parola di Dio. Quello che viene perseguito è la trasformazione interiore dell'individuo, in un rapporto quasi immediato ed esperienziale con l'Assoluto.

Lo strumento principale del rinnovamento carismatico è l'assemblea di preghiera: è una riunione settimanale che dura alcune ore in cui si loda Dio. Questa assemblea ha una struttura di liturgia libera (i suoi responsabili sono laici), con un diretto riferimento sacramentale (i sacramenti dell'iniziazione) ed un forte accento pneumatologico (l'esperienza nello Spirito è

fondamentale). Però, succede spesso che il carisma è più valorizzato del sacramento; l'individualismo, più della comunità; l'emozione religiosa, più dell'impegno di carità.

Sebbene questo movimento non provochi direttamente una fuga ed una rottura col mondo, tuttavia non si adatta nemmeno alla realtà sociale: infatti, il suo modo di esprimersi e la sua testimonianza hanno poco a vedere coi segni del tempo. La sua preoccupazione è l'esperienza di fede in un modo vissuto, attestato e diretto, senza grandi mediazioni e raziocini. Le comunità carismatiche sono, in realtà, assemblee di preghiera contagiosa e spontanea, ritmica e semplice.

Bibl. - Aa.Vv., L'esperienza dello Spirito, Ed. Queriniana, Brescia, 1974. Barruffo A., Il rinnovamento carismatico: un'esperienza di preghiera, in: " Rassegna di Teologia ", 16 (1975), pp. 37-52. Borriello L. - Della Croce G. Secondin B., La spiritualità cristiana nell'età contemporanea, Ed. Borla, Roma, 1985. Favale A. (ed.), Movimenti ecclesiali contemporanei, LAS, Roma, 1980. Martini C.M., Parola di Dio vita dell'uomo, Ed. Comunità Vita Cristiana, Roma, 1977. Sullivan F.A., Carismi e rinnovamenti carismatico, Ed. Ancora, Milano, 1982. Tardif E. - Prado J.H., Cristo Gesù è vivo, Ed. dehoniane, Napoli, 1984.

C. Floristán

Risurrezione.

In confronto con le numerose dottrine di risurrezione che caratterizzavano le antiche religioni dei Medio Oriente (Osiride in Egitto, Tamuz in Babilonia, Attis nell'Asia Minore), l'AT è della massima discrezione a questo riguardo. Qui, Dio non è inteso come una divinità della fecondità che deve rinascere al ritmo delle varie stagioni dell'anno. Tuttavia, insiste sulla successione lineare della storia che un giorno arriverà al suo termine e coinciderà con un giudizio finale di Dio. Di una risurrezione, sia individuale che collettiva, non riusciamo a trovare una trac cia esplicita negli scritti dell'AT. Soltanto l'apocalittica giudaica (Esd 26,19; Dn 12,1) orienta verso l'idea di una duplice risurrezione dei giusti e dei malvagi, accompagnata da un giudizio finale dopo una restaurazione completa dell'umanità (4 Esd, Apoc, Bar). Al tempo di Gesù, il parere dei dottori ebrei non era unanime su questo punto: i

Sadducei negavano l'idea stessa di risurrezione, a differenza dei Farisei (Me 12,18 se; At 23,6-8).

Nel NT, l'idea di risurrezione diviene centrale. L'intuizione fondamentale è tolta indubbiamente dall'AT: la vittoria di Gesù e dei morti non è vista come una vittoria ciclica (al ritmo delle stagioni) e cosmica della vita sulla morte, ma come un atto escatologico e gratuito di Dio che pone un termine definitivo al regno della morte. Quest'ultima non è, dunque, considerata come un'eclissi provvisoria della vita, ma come un annichilamento totale dell'uomo da cui solo la potenza di Dio lo può fare risalire. Sopratutto il NT ha questo di particolare: tutto quello che afferma circa la risurrezione è messo in relazione con un fatto storico molto vicino: la morte e la risurrezione di Gesù. Alla luce di questa triplice prospettiva che costituisce l'originalità del pensiero cristiano primitivo a questo riguardo, possiamo precisare i punti seguenti:

a) Le testimonianze più antiche sul fatto stesso della risurrezione di Gesù non sono nei vangeli, ma nelle lettere ed in certi testi antichi. Ciò che fa più impressione in questi testi è che la risurrezione di Gesù è affermata, ma non descritta. Questa è sempre vista come un atto della potenza di Dio che nulla poteva far prevedere prima e nulla poteva spiegare dopo che era accaduto. Gli apostoli non dimostrano la risurrezione di Gesù: per loro, è oggetto di fede (1 Cor 15,12).

b) Nonostante il disordine che si nota nei testi neotestamentari circa le apparizioni di Cristo risorto (specialmente sul luogo e sul numero dí queste apparizioni, come anche circa l'ubicazione temporale rispetto all'ascensione di Gesù), c'è da sottolineare che il Risorto non è descritto come un puro spirito, ma come una persona viva, rivestita di un " corpo ". Ciò che il NT intende mettere in chiaro con tutto ciò è soprattutto l'identità personale tra Colui che " soffrì " e Colui che dopo fu " innalzato ". Questa sofferenza e questa gloria ricevono, l'una dall'altra, il loro significato. Per rimanere fedeli al NT, non bisogna né confonderle né separarle.

c) Di fatto, la risurrezione di Gesù, secondo il NT, non è soltanto un fatto storico nel senso che è stato visto, ma è, inoltre, un giudizio di Dio che concerne ora ogni persona umana. Nessun formula neotestamentaria esprime questo più chiaramente di Rm 4,25: Gesù è stato consegnato alla morte a causa delle nostre colpe ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione ". Quello che Dio ha fatto risuscitando Gesù, lo ha fatto per noi, per la nostra salvezza La risurrezione di Gesù esprime, dunque, questa volontà particolare di Dio che, dopo aver annientato l'uomo peccatore, lo chiama

miracolosamente ad una vita nuova. Con la sua risurrezione, siamo ritornati in vita, e questo fin d'ora, sebbene ancora in maniera nascosta.

d) Pertanto, solo nei tempi ultimi, si manifesteranno pienamente gli effetti della risurrezione di Gesù a vantaggio dei credenti e dell'intera umanità. Di questa risurrezione ultima e definitiva, le risurrezioni singole narrate dai vangeli sono segni precursori: rendono testimonianza che " i tempi sono compiuti ", che Gesù ha inaugurato il Regno e che al dominio della morte sottentrerà la vittoria della vita.

Da tutto ciò si deduce che la " buona novella ", costituita dal vangelo, abbraccia e comprende l'uomo tutto intero. Secondo il concetto biblico, la morte, come abbiamo visto, è di per sé l'annichilamento, la scomparsa totale dell'essere umano e del suo ambiente cosmico. Per questo, la risurrezione è contrapposta alla creazione: è la " nuova creazione " (2 Cor 3,17; Gal 6,15). " Per mezzo del battesimo... siamo stati completamente uniti a lui (a Cristo) a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione " (Rm 6,4-5). Si tratta di un atto che proviene esclusivamente dalla potenza di Dio e che si può accogliere ed assimilare solo con la fede.

C'è di più: la risurrezione non concerne soltanto gli individui isolati, ma anche tutto il contesto cosmico. In Rm 8, san Paolo paragona il creato, la " storia umana ", ad una donna che soffre le doglie del parto. Questa visione del cosmo obbliga i cristiani ad assumere ogni movimento che vada nel senso della vita e a lottare contro ogni tendenza che vada nel senso della morte. Il fatto che la creazione, secondo l'espressione paolina, sia in attesa di " entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio " (Rm 8,21), obbliga i credenti ad intensificare la loro attività affinché questo parto finale che tutti attendiamo sia il più glorioso possibile.

In altre parole: la risurrezione elimina dal contesto della fede cristiana un tipo di cristologia dolorista: secondo questa concezione, il dolore e la sofferenza sarebbero in sé, in quanto hanno di negativo, redentori e salvifici. È vero il contrario: la morte di Cristo, che nel NT è sempre presentata come un assassinio commesso dagli empi, ha un valore soltanto perché è stata superata nella risurrezione.

Per questo, l'ascetica cristiana, pur assumendo le ingiustizie di un mondo crudele e peccatore, non si rassegna a ciò, ma tenta di inserirvi la dinamica di risurrezione che viene dalla potenza dello " Spirito di Dio che ha risuscitato Gesù dai morti " (Rm 8,11). Una mistica della pura e semplice rassegnazione è contraria al principio fondamentale della fede cristiana: la risurrezione di

Gesù e la conseguente risurrezione di tutti i credenti, di tutta l'umanità e dello stesso creato.

Quando Karl Marx proclamò che " la religione è l'oppio del popolo ", egli aveva davanti agli occhi un tipo di cristianesimo rassegnato e dolorista, che era stato manipolato dalle classi dominanti per legittimare lo sfruttamento e l'oppressione delle classi dominate. Per questo, quando al nostro tempo la mistica della risurrezione invade le nuove teologie, soprattutto del Terzo Mondo, la famosa frase del filosofo di Treviri ha cessato di avere un senso per divenire qualcosa di opposto: il cristianesimo di risurrezione è il grande stimolo dei popoli umiliati di oggi affinché lottino per la loro liberazione immediata e preparino in questo modo una fine gloriosa della storia negli ultimi tempi.

Bibl. - Alfaro J., Speranza cristiana e liberazione dell'uomo, Ed. Queriniana, Brescia, 1972. Bof G., " Risurrezione ", in: Nuovo Dizionario di teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1307-1332. Boff L., Vita oltre la morte, Ed. Cittadella, Assisi, 1974. Brambilla F.G., " Risurrezione ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 603-604. Gutierrez G., Teologia della liberazione, Ed. Queriniana, Brescia, 1972. Moltmann J., Teologia della speranza, Ed. Queriniana, Brescia, 1970.

J.M. González Ruiz

Rito.

In senso molto largo, si intende per rito qualsiasi azione realizzata secondo alcune norme, ripetuta secondo alcuni determinati ritmi e dotata di un'intenzione significativa che va oltre alla finalità che appare. Osservanza, ripetizione, senso: ecco le tre componenti di ogni rito. Un rito non è un'azione qualsiasi. C'è il rito quando l'uomo vuole esprimere aspetti profondi della sua esistenza; questi aspetti superano la comprensione concettuale e l'utilità immediata. Si trovano riti che riguardano gli atti più fondamentali della vita: la nascita, la morte, il pasto, i rapporti sessuali. Altri riguardano le attività costitutive dell'ordine sociale: patti, alleanze, guerra, pace, investitura delle autorità.

La fede cristiana, nella misura in cui è una realtà veramente incarnata nell'uomo, non può rinunciare ad avere una sua espressione rituale. Per questo, il cristianesimo comporta, fin dalle sue origini, l'uso di riti sacri, tra

cui i più importanti sono i sacramenti. Per essere autentico, il rito liturgico cristiano deve soddisfare tre esigenze: essere indissolubilmente legato con la parola di Dio, poiché la fede che vuole esprimere può esserlo soltanto col contatto con questa parola; essere più azione di Cristo che dell'uomo, poiché l'efficacia santificatrice del rito non ha nulla a vedere con meccanismi di tipo magico. Però, deve essere anche in armonia con la condotta morale, poiché l'essenziale è la disposizione del cuore; altrimenti, si corre il rischio di cadere nel ritualismo.

I riti cristiani, pur conservando lungo la storia un'identità fondamentale, hanno tuttavia subìto molte varianti. Occorre distinguere tra il rito in sé ed il senso profondo che gli si attribuisce. Ci può essere una triplice fedeltà: fedeltà al rito e nello stesso tempo al suo senso; fedeltà al senso indipendentemente dal rito; fedeltà al rito senza tener presente il senso.

C'è fedeltà al rito e nello stesso tempo al senso in quei riti che furono certamente istituiti da Cristo : si tratta, praticamente, del battesimo e dell'eucaristia. C'è fedeltà al senso indipendentemente dal rito in molte istituzioni rituali che sono state stabilite dalla Chiesa secondo una tradizione che risale agli Apostoli. Infine, c'è fedeltà al rito senza tener presente il senso in una serie di riti minori che, introdotti in un tempo determinato con un significato preciso, hanno perduto più tardi il loro significato pur continuando ad essere praticati: questi hanno bisogno, periodicamente, di una profonda revisione.

Le cause principali dei cambiamenti rituali sono: l'ambiente culturale in cui si svolge la liturgia; la peculiare tradizione religiosa di ciascuno dei popoli che abbracciano il cristianesimo; la mentalità delle diverse epoche (per esempio, una mentalità più portata all'allegoria ha la tendenza ad ampliare e a complicare i riti; invece, una mentalità più razionalista li riduce e li semplifica); il differente accento posto su un dato punto degli aspetti dottrinali della fede (per esempio, l'introduzione del rito dell'elevazione dell'Ostia, e, più tardi, tutto il complesso rituale elaborato attorno alla devozione eucaristica, furono dovuti all'importanza dottrinale data alla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia). Si può affermare che il principio conduttore dei cambiamenti è stato la necessità di adattamento per le comunità concrete, sia che con questo il senso dei riti liturgici sia migliorato, sia che abbia subìto un peggioramento.

Il Concilio Vaticano II ha dato queste norme: " I riti splendano per nobile semplicità; siano chiari nella loro brevità e senza inutili ripetizioni; siano

adattati alla capacità di comprensione dei fedeli né abbiano bisogno, generalmente, di molte spiegazioni " (SC 34).

Bibl. - Aa.Vv., Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?, Ed. Messaggero, Padova, 1982. Aldazábal J., Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico, Ed. Elle Di, Ci, Leumann (Torino), 1988. Bouyer L., Il rito e l'uomo, Ed. Morcelliana, Brescia, 1964. Dalmais I.H., Iniziazione alla liturgia, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1964 Firth R., I simboli e le mode, Ed. Laterza, Bari, 1977. Maggiani S., " RitoRiti ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1223-1232. Reik Th., Il rito religioso, Ed. Boringhieri, Torino, 1969.

J. Llopis

Rivelazione.

Nell'AT, il rapporto conoscitivo tra pio e gli uomini non è mai presentato attraverso il raziocinio o la filosofia, poiché è sempre attribuita a Dio l'iniziativa in questi rapporti' Per questo, si parla sempre di Dio che si rivela agli uomini. Questa rivelazione divina si realizza in molte maniere.

Dio può apparire personalmente: chiude la porta dell'arca di Noè (Gen 7,16), visita Abramo e Lot e compie alla loro presenza le azioni normali di un essere umano (Gen 18-19). Lotta con Giacobbe (Gen 32,22 ss). Si presenta a Mosè e cerca di farlo morire (Es 4,24). Dio stesso sconfigge l'esercito egiziano (Gen c. 14).

Però, più comunemente, Dio si manifesta con la parola. La parola riveste la forma di legge, di oracolo profetico o di massima di sapienza.

Forse, però, il segno caratteristico della religione d'Israele è la rivelazione di Dio nella storia. Certi eventi più importanti diedero a coloro che ne furono testimoni l'occasione per cogliere sul vivo l'azione di Dio. Alcuni prodigi, come quello dell'esodo, quello della fuga degli eserciti assiri di fronte a Gerusalemme nell'anno 701 furono segni dell'intervento diretto di Dio. Però, l'intervento di Dio nella storia non si limita ad alcuni prodigi spettacolari. L'azione di Dio nella storia si esercita in modo continuo e consiste nel dirigere gli avvenimenti secondo un piano prestabilito in vista di un obiettivo determinato: instaurare su questa terra il Regno di Dio. Dio porta avanti questo suo piano secondo la sua sapienza, in cui si appianano anche le cose

contrarie (cf la parabola dell'agricoltore: Is 28,23 ss) ed in cui edificare e distruggere, giudicare e salvare sono le vie normali per stabilire il suo Regno.

Altri eventi insistono parimenti sul piano di Dio. La grande opera storica dell'autore jahvista presenta la storia dell'umanità e quella del popolo eletto fino al suo ingresso in Palestina come l'azione di Dio verso quelli che per la loro disobbedienza incorrono nel castigo, ma per la grazia di Dio ricevono la salvezza. Il libro più recente dell'AT, il libro di Daniele, offre nella visione della statua un riassunto impressionante della storia universale che culmina nel Regno di Dio (Dn 2,26 ss).

Però, la storia diviene rivelazione per mezzo della parola: Dio fa conoscere il piano segreto della sua azione ai profeti, suoi servi (Am 3,7). La successione, quasi ininterrotta, dei profeti costituisce la garanzia della presenza permanente della parola. La redazione deuteronomista della storia d'Israele si propone di dimostrare che la storia è l'adempimento delle profezie. La parola, infatti, non ha solo il compito di interpretare gli eventi, ma anche li crea.

Tuttavia nell'AT la rivelazione non è mai vincolata in una forma particolare alla parola scritta. Però, molto presto il rispetto alla parola di Dio è espresso mettendola per scritto. La riforma del re Giosia nel 621 segna il punto di partenza del concetto di Sacra Scrittura (Dt 30,11-14) e gli scritti post-esilici si riferiscono spesso alle opere più antiche le quali erano, ai loro occhi, considerate come dotate di valore normativo. Però, nonostante ciò, l'argomento scritturistico ("è scritto "), che implica il carattere fisso ed intangibile della lettera, non fu usato nell'AT.

Nel NT, la rivelazione è l'evento col quale Dio si fa conoscere agli uomini. Questo evento è la venuta di Gesù Cristo in questo mondo.

È soprattutto san paolo che sviluppa pienamente il concetto e il valore della rivelazione, soprattutto nei primi tre capitoli della Lettera ai Romani. Per san Paolo, come del resto per tutta la Bibbia, " tutto è grazia ", ossia, i rapporti che l'uomo, fin dal suo apparire su questa terra, ha avuto con Dio, erano avvolti nell'atmosfera della grazia, del dono di Dio. I teologi hanno espresso, in una formula drastica, questa dottrina biblica e l'hanno condensata in questa tesi: " Non esiste lo stato di natura pura; è una pura ipotesi ". Tuttavia, san Paolo fa una classica distinzione tra la manifestazione divina al mondo pagano e quella al popolo ebreo. Fa uso per questo di una duplice terminologia coerente: manifestazione (phanèrosis) e rivelazione (apokálypsis). La prima è per così dire di primo grado. Comunque, l'iniziativa

è sempre di Dio. Per questo, gli è bastato interpellare gli uomini nel vasto ambito del creato: " Le sue (di Dio) perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalle creature del mondo attraverso le opere da lui compiute " (Rm 1,20).

Ora, questa presenza di Dio nel mondo puramente umano non è intesa da Paolo come una pura relazione filosofica o conoscitiva da soggetto a oggetto, ma come un atto di un Dio personale che interpella l'uomo: " Poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro (ai pagani) manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro " (Rm 1,19). È sempre il Dio vivo di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; non è il Dio-idea, puro oggetto di una riflessione filosofica. Come vediamo, l'uomo pagano non ha avuto un Sinai né il messaggio specifico dei profeti.

Bibl. - Barth K., L'Epistola ai Romani, Ed. Feltrinelli, Milano, 1962. Fisichella R., La Rivelazione: evento e credibilità, Ed. dehoniane, Bologna, 1985. Latourelle R., Teologia della Rivelazione, Ed. Cittadella, Assisi, 1967. O'Collins G., Il ricupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea, Ed. Vaticana, 1996. Pannenberg W. e altri, Rivelazione come storia, Ed. dehoniane, Bologna, 1969. Ruggieri G., " Rivelazione ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1332-1352. Ruiz Arenas O., Teologia della Rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre, Ed. Piemme, Casale M., 1989.

J.M. González Ruiz

Rivoluzione.

La rivoluzione è un tipo speciale di cambiamento sociale caratterizzato dalla trasformazione profonda delle istituzioni sociali, politiche ed economiche di una società. Questa trasformazione avviene in modo brusca per opera di chi fino allora era privo di potere. La rivoluzione si distingue facilmente da altri fenomeni simili: dal golpe di stato: la rivoluzione non si accontenta della sostituzione dei governanti, ma procede anche a cambiamenti profondi di tipo strutturale. Si distingue dalle riforme: queste sono fatte dai governanti che modificano solo alcuni aspetti secondari. Si distingue dalle rivolte: queste costituiscono un fenomeno viscerale che di solito manca di un programma e di una ideologia elaborata.

Perché avvenga una rivoluzione, è necessario che esista una grave frustrazione sociale che il sistema stabilito non è in grado di correggere. Però, deve avere anche alcuni elementi catalizzatori, come, per esempio, un'avanguardia rivoluzionaria bene organizzata che si dimostri attiva, tanto nella produzione ideologica quanto nella propaganda. Generalmente, è necessario ricorrere alla violenza perché i governanti non sono soliti rinunciare spontaneamente al potere, e d'altra parte non riescono a portare a termine i cambiamenti strutturali a causa delle resistenze dei collettivi che si sentono danneggiati da questi cambiamenti. Inoltre, quasi tutte le rivoluzioni vincenti devono poi affrontare il fenomeno contro-rivoluzionario che, approfittando delle inevitabili tensioni che sorgono dopo i cambiamenti rapidi, cerca di ristabilire il regime precedente (restaurazione), o almeno un miscuglio dell'antico e del nuovo.

Bibl. - Abbagnano N., Dizionario di filosofia, UTET, Torino, , p. 758. CR.E., " Rivoluzione ", in: Enciclopedia Italiana, XXIX, Treccani, 1936, pp. 498-499. MESSINEO A., " Rivoluzione ", in: Enciclopedia Cattolica, X, Città del Vaticano, 1953, Coll. 1031-1035. Moschetti A.M., " Rivoluzione ", in: Enciclopedia Filosofica, V, Ed. Sansoni, Firenze, , coll. 827-829.

L. González-Carvajal

Rosario.

Il rosario è un esercizio di pietà popolare, che ha avuto origine nel secolo XII ed è stato diffuso dai Cistercensi. Esso consiste nella recita di 150 Ave, Maria, corrispondenti ai 150 Salmi. Per questo; è chiamato anche il " salterio di Maria ". Nel secolo XIII, San Domenico di Guzman ristrutturò la preghiera del rosario, aggiungendovi la contemplazione dei misteri o episodi della vita di Cristo e di Maria. Attualmente, il rosario consta di tre parti, ognuna delle quali comprende cinque decine di Ave, Maria. Esse iniziano con un Padre nostro e si concludono con un Gloria al Padre... La prima parte è dedicata ai misteri gaudiosi (annunciazione, visitazione, nascita di Gesù, presentazione al Tempio, ritrovamento di Gesù nel Tempio). La seconda contempla i misteri dolorosi (la preghiera di Gesù nell'orto, la flagellazione, la coronazione di spine, il viaggio al calvario, la crocifissione e morte di Gesù). Infine, la terza parte concerne i misteri gloriosi (la risurrezione di Gesù, la sua ascensione, la Pentecoste, l'Assunzione di Maria, la sua incoronazione in cielo). Alle volte,

si aggiungono le litanie di Maria e alcune preghiere complementarie. Per contare con facilità le Ave, Maria, si usa una corona di grani che si chiama appunto la " corona del rosario ".

Dopo essere stato enormemente popolare, il rosario sta passando ora una certa crisi. Però, il magistero della Chiesa non cessa di raccomandarlo. L'eccellenza di questa pratica proviene, in gran parte, dalla sua somiglianza con la preghiera liturgica. È una preghiera essenzialmente comunitaria, sia nel contenuto delle formule che nel modo di recita che richiede la risposta alternata di due cori. È una preghiera che si ispira alla Sacra Scrittura: l'enunciato dei misteri, il Padre nostro e la prima parte dell'Ave, Maria vengono direttamente dalla Bibbia. La seconda parte dell'Ave, Maria e le litanie sono composizioni popolari che stanno sulla linea dei testi biblici. Infine, è una preghiera che collega la vita del cristiano coi " misteri " di Cristo. Questi, infatti, non si presentano come verità astratte ed incomprensibili, ma come eventi della vita di Cristo, pieni di contenuto salvifico.

Bibl. - Balthasar H.U. von, Il rosario, la salvezza del mondo nella preghiera mariana, Ed. Jaca Book, 1978. Borzi A., Il segreto di una corona. Maria e il rosario nella vita dei santi, Ed. Immacolata, Borgonova (Bologna), 1976. Guardini R., Il rosario della Madonna, Ed. Morcelliana, Brescia, . Paolo VI, Esortazione apostolica " Marialis Cultus ", 2.2.1974, nn. 42-55. Staid E.D., " Rosario ", in: Nuovo Dizionario di Mariologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1985, pp. 1207-1215.

J. Llopis

Ruolo.

Il ruolo o compito sociale, è il comportamento che ci si attende da parte di una persona che occupa una determinata posizione. Esso comprende gli atteggiamenti, la valutazione e i comportamenti che la società attribuisce ad ogni persona che abbia una situazione speciale. Pertanto, ci sono, nel ruolo, due aspetti importanti: le attese dei membri del gruppo e il comportamento della persona a cui si affida un posto particolare. D'altra parte, il ruolo è anche un metodo per identificarsi con un modello e per nascondere la propria personalità.

La posizione occupata da un individuo in un sistema costituisce il suo statuto. Il ruolo è quel complesso di comportamenti ritenuti normali per chi ha questa situazione.

I ruoli possono differenziarsi a seconda delle loro funzioni nel mondo sociale. Da questo punto di vista, ai possono determinare certe categorie di ruoli: familiari ed etnici, rituali o religiosi, politici, economici e ricreativi. Mentre nelle società primitive, non c'era una grande differenziazione di ruoli, nelle società contemporanea, essi sono in continuo aumento.

Alcuni dei criteri più importanti per l'assegnazione dei ruoli sono: il sesso, l'età, la parentela, la residenza comune.

Possiamo dividere i ruoli in: fondamentali, generali e indipendenti. Le distinzioni di sesso e di età si identificano coi ruoli fondamentali che sono attribuiti alla nascita della gente, si applicano a tutti i membri del gruppo e sono esclusivi in quanto uno appartiene ad una categoria o all'altra: uomo o donna, fanciullo o adulto.

I ruoli generali sono più differenziati dei ruoli fondamentali e hanno implicanze che si estendono ad altri ruoli: sacerdote, medico, poliziotto. Ognuno di questi ruoli ha un significato più ampio della maggioranza dei ruoli occupazionali. I ruoli generali sono spesso associati con attività importanti nell'ordine morale della società, come il campo politico o religioso.

I ruoli indipendenti hanno scarse implicanze per altri ruoli. La maggior parte dei ruoli ricreativi ed alcuni occupazionali sono esempi di questa categoria.

La scelta e l'integrazione dei molteplici ruoli che l'uomo deve disimpegnare nella società contemporanea sono ampiamente determinati dalla struttura della sua personalità. D'altra parte, i ruoli assunti segnano anche la personalità di un individuo. Essa viene modellata dal ruolo occupazionale che uno compie, dando luogo alla deformazione professionale quando non si adatta alle esigenze del suo ruolo occupazionale. A sua volta, il ruolo professionale viene modellato dalla personalità dell'individuo.

La discrepanza tra la struttura della personalità e i ruoli assunti porta a conflitti. Anche il fatto che ogni individuo disimpegni molteplici ruoli, che sono intimamente mescolati, lascia la porta aperta a vari conflitti tra di loro. I conflitti di ruoli non sono rari nella vita quotidiana. Si possono trovare anche nei gruppi di lavoro o di discussione. Avvengono quando un individuo partecipa a diversi gruppi e i compiti sociali sono incompatibili.

La forma con cui un individuo risolve i conflitti di ruoli dipende dalla relativa importanza che egli attribuisce alla legittimità delle esigenze dei suoi pari e dalle sanzioni sociali che possono essere imposte a chi non si adatta a queste esigenze.

Imparare ad assumere i ruoli necessari e ad avere la duttilità necessaria per cambiare di ruolo e così far fronte alle esigenze di una nuova situazione è sinonimo di adattamento della personalità sociale. Da questo punto di vista sociologico, la nostra personalità sociale è il complesso di ruoli che siamo capaci di disimpegnare, come anche l'atteggiamento da assumere di fronte al ruolo adeguato ad ogni situazione.

Bibl. - Allport G.W., Psicologia della personalità, PAS-Verlag, Zurigo, 1969. Ferrarotti F., Manuale di sociologia, Ed. Laterza, Bari, 1986. Fichter J.H., Sociologia, strutture e funzioni sociali, Onarmo, Roma, 1969. Orlando V., " Ruolo ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di Ci-LAS-SEI, Torino-Roma 1997, pp. 956-957. Parsons T., Il sistema sociale, Ed. Il Mulino, Bologna, 1965.

F.J. Calvo

S

Sacramenti.

La teologia d'oggi ha ricuperato il senso largo della parola sacramento, intesa come qualsiasi manifestazione sensibile del mistero della salvezza. Così, il sacramento originale è l'umanità di Cristo, poiché costituisce la rivelazione definitiva del Padre e del suo disegno salvifico. Per derivazione da questa umanità di Cristo, è sacramento anche tutto ciò che è in contatto con essa. In primo luogo, tutti gli uomini, di cui Cristo è il capo. In secondo luogo, tutti quegli uomini e donne che, in modo esplicito, aderiscono al vangelo mediante la fede e la conversione. Per questo, dopo il sacramento originale che è Cristo, esiste il sacramento primordiale, che è la comunità dei credenti in Cristo, ossia, la Chiesa. Questa Chiesa possiede un ricco complesso di seghi mediante i quali compie la sua missione. Sono anch'essi sacramenti. Tra questi, occorre distinguere i segni evangelizzatori (le opere sensibili che accompagnano la predicazione del vangelo: miracoli, martirio, testimonianza della carità) e i segni liturgici. Questi sono le azioni simboliche e rituali, mediante cui la comunità dei credenti esprime la sua fede ed il suo amore a Cristo, ed esercita il culto.

Tra i vari segni liturgici della Chiesa, alcuni sono chiamati per antonomasia sacramenti, perché costituiscono l'espressione massima della visibilità della grazia e della salvezza ed il punto culminante della vita della Chiesa. Però, questi sacramenti hanno senso ed efficacia solo quando sono armonicamente collegati con le altre maniere sacramentali della presenza di Dio attraverso; Cristo mediante la forza dello Spirito Santo, e sono orientati in ultima analisi alla carità. Una buona descrizione della finalità dei sacramenti è data dalla Costituzione Liturgica del Concilio Vaticano II: " I Sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del Corpo di Cristo, e, infine, a rendere culto a Dio; in quanto segni, hanno poi anche la funzione di istruire. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono;

perciò vengono chiamati "Sacramenti della fede". Conferiscono la grazia, ma la loro stessa celebrazione dispone molto bene i fedeli a riceverla con frutto, ad onorare Dio in modo debito e ad esercitare la carità " (SC 59).

Conviene ricordare che il mistero o sacramento di salvezza è uno solo: Gesù risorto dai morti il cui Spirito è dato ad un gruppo di convocati e credenti che diventano la Chiesa. Se Cristo è il sacramento del Padre grazie all'unzione dello Spirito, la Chiesa continua la sacramentalità di Cristo perché ha ricevuto il dono dello stesso Spirito di Gesù. Ora, la Chiesa significa ed attesta il dono dello Spirito per mezzo li alcune azioni e forme proprie, tra cui la più importante è la riunione ecclesiale in cui si fa memoria della Cena del Signore, o Eucaristia. Come importanza, segue l'azione con cui vengono incorporati nuovi membri nella comunità di testimoni che hanno creduto per la parola del vangelo. Quest'azione si chiama: il battesimo. Fin dai suoi inizi, la Chiesa ha avuto come azioni o segni sacramentali altre celebrazioni che, lungo la storia, sono state progressivamente riconosciute come sacramenti (l'unzione post-battesimale o confermazione, l'Ordine, la riconciliazione dei penitenti, l'unzione degli infermi, la celebrazione del matrimonio).

Così, radicalmente, tutti i sacramenti provengono dal sacramento originale che è Cristo stesso, perché egli istituì la Chiesa e le diede la spinta iniziale perché facesse sgorgare dal suo interno i vari segni sacramentali. Ci sono alcuni sacramenti di cui consta storicamente che furono istituiti da Gesù Cristo; il battesimo e l'eucaristia. Ce ne sono altri, di cui storicamente consta soltanto che ricevettero da Cristo il loro senso profondo: l'Ordine e la penitenza. Cristo stabilì che ci fosse una trasmissione della missione apostolica, come anche la remissione dei peccati, ma il modo concreto di realizzare ciò è stato determinato dalla Chiesa stessa. Ci sono altri sacramenti (la confermazione, l'unzione degli infermi, il matrimonio) della cui esistenza la Chiesa si è resa consapevole a poco a poco. Cia significa che piuttosto tardi è stato precisato nella Chiesa il numero di sette sacramenti.

I sette sacramenti sono importanti per la vita della Chiesa. In una certa misura, tutti godono della stessa dignità fondamentale. Però, non tutti sono ugualmente necessari per ogni cristiano. Possiamo perfino parlare di certi sacramenti più importanti nella struttura della Chiesa stessa. I sette sacramenti non formano una specie di successione lineare, in cui ognuno sia collocato sullo stesso piano degli altri: la loro situazione assomiglia piuttosto ad una costellazione di tipo circolare, il cui centro è occupato dall'Eucaristia,

che è la massima realizzazione della Chiesa ed il polo verso cui convergono tutti gli altri sacramenti.

Tenendo presente questa dimensione centrale dell'eucaristia, possiamo classificare in questo modo gli altri sacramenti:

1) costitutivi: sono il battesimo ed il suo complemento, la confermazione. Essi costituiscono il cristiano nella sua realtà fondamentale di figlio di Dio e membro del corpo mistico di Cristo;

2) strutturanti: è il sacramento dell'Ordine. I cristiani che lo ricevono rimangono " ordinati " al servizio della comunità, e, nei suoi vari gradi, l'Ordine struttura la comunità come un corpo organizzato e gerarchico;

3) riparatori: sono quei sacramenti che sono destinati a " riparare ", o rifare il vincolo con la comunità, spezzato a causa del peccato e delle sue conseguenze. Il più fondamentale è il sacramento della penitenza, o rientato a rendere visibile sacramentalmente il perdono dei peccati e la riconciliazione del peccatore pentito con la comunità. Per parte sua, l'unzione degli infermi cerca di superare le conseguenze negative del l'infermità grave del cristiano e provvede a fornirgli i mezzi necessari per santificarlo in questa situazione particolare.

4) Santificatore di stato: il matrimonio. È un sacramento molto speciale, poiché tutta la sua realtà come segno dipende dalla realtà umana dell'amore e dalla donazione reciproca degli sposi.

I sacramenti, pertanto, abbracciano molte situazioni vitali dei cristiani. Però, ci sono altri ambiti della vita il cui legame con la salvezza viene espresso coi cosiddetti sacramentali. " Questi sono segni sacri per mezzo dei quali, ad imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali. Per mezzo di essi, gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei Sacramenti, e vengono santificate le varie circostanze della vita " (SC 60).

Bibl. - Ferraro G., Dottrina della liturgia sui sacramenti della fede, Ed. Dehoniane, Roma, 1990. Rahner K., Saggi sui sacramenti e sull'escatologia, Ed. Paoline, Roma, 1965. Ratzinger J., Il fondamento sacramentale dell'esistenza, Brescia, 1971. Ruffini E., " Sacramenti ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1375- 1397. Schillebeecks E., Cristo sacramento dell'incontro con Dio, Ed. Paoline, Roma, .

J. Llopis

Sacrificio.

In tutte le religioni, il sacrificio è il rito più importante. Esso consiste in un'azione simbolica in forza della quale gli uomini riconoscono la sovranità della divinità su tutte le cose. Presso molte religioni, il sacrificio possiede una grande complessità rituale: da una parte, acquistano importanza i riti di distruzione di una vittima come segno di rinuncia; dall'altra, i riti sono interpretati come azioni efficaci affinché il dono passi dalla sfera profana a quella sacra.

La religione di Israele possedeva una grande quantità di sacrifici, mentre il popolo era continuamente minacciato dalla tentazione di dare più importanza al rito sacrificale che non al suo significato profondo. I profeti non condannano il sacrificio in quanto tale, ma le sue deviazioni, poiché senza la disposizione interna del cuore, il sacrificio è un gesto vano ed ipocrita (Am 4,4; Is 1,11-16). Gesù ribadisce il concetto profetico del primato dello spirito sul rito esterno (Mt 5,23 ss; Mc 12,33). Però, presenta una realtà nuova, che è il suo scrificio. Tra i due Testamenti, c'è continuità e rottura: la continuità si manifesta nell'applicare alla morte di Cristo la terminologia sacrificale dell'AT; il superamento sta nella originalità assoluta dell'offerta di Gesù.

Gesù predice la sua passione usando, parola per parola, i temi che caratterizzano il sacrificio espiatorio del Servo di JHWJ (Mc 10,45; Lc 22,37; cf Is 53,10 ss). L'ambiente in cui si svolge la Cena d'addio stabilisce un rapporto voluto tra la morte di Cristo ed il sacrificio dell'agnello pasquale. Infine, Gesù si riferisce a ES 24,8 nell'applicare a sé la formula di Mosè, "il sangue dell'alleanza " (Mc 14,24). Ciò che dà valore sacrificale alla morte di Cristo è, in ultima analisi, la sua sottomissione amorosa al Padre, come si può vedere in Eb 10,4-10. L'offerta di Gesù ricapitola l'economia dell AT: è ad un tempo olocausto, offerta espiatoria, sacrificio di comunione. Però, al di là della terminologia antica, ha un contenuto totalmente nuovo.

In maniera generale, nel NT sono applicati termini sacrificali a tutta la vita cristiana (cf Rm 12,1; 6,13-19; 7,5). Non solo la croce di Cristo, ma anche tutta l'esistenza del cristiano è presentata come un sacrificio spirituale, in contrapposizione ai sacrifici rituali. In questo senso, i Padri della Chiesa dicono sovente che " noi non abbiamo sacrifici ", mentre nello stesso tempo

affermano che la vita del cristiano è un sacrificio che riproduce l'offerta spirituale di Cristo sulla croce.

La spiritualizzazione del senso del sacrificio non deve portare ad un'idea sbagliata, come se nel cristianesimo non ci fosse nessuna specie di sacrificio visibile e liturgico. " Spirituale ", nel vocabolario cristiano, non si oppone a corporale né a visibile. La liturgia cristiana possiede un sacrificio visibile, che è l'Eucaristia, Questa è contemporaneamente espressione sacramentale dell'unico sacrificio di Cristo e del sacrificio spirituale dei fedeli. Conviene sottolineare che, secondo la dottrina del Concilio di Trento (sess. XXII, cap. 1), l'Eucaristia non costituisce un nuovo sacrificio, ma è il " memoriale " sacramentale dell'unico sacrificio di Cristo. " Il Signore nostro Gesù Cristo... nell'ultima Cena, in quella notte del tradimento, per lasciare alla Chiesa sua sposa un sacrificio visibile, come esige la natura dell'uomo, che rappresentasse il cruento sacrificio della croce e ne perpetuasse la memoria sino alla fine del mondo (1 Cor 11,23 ss) e ne applicasse la salutare virtù ai peccati che si commettono quotidianamente, dichiaradosi costituito per sempre sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech (Sal 109,4), offrì al Padre il suo corpo e il suo sangue sotto le Specie del pane e del vino, e sotto gli stessi simboli si offrì in cibo agli Apostoli, che costituiva in quel momento sacerdoti del Nuovo Patto, comandando ad essi ed ai loro successori di offrire il sacrificio, come appare da queste parole: "Fate questo in memoria di me" (Lc 22,19; Cor 11,24) " (D. 938).

Bibl. - Neunheuser B., " Sacrificio ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1285-1303. Quarello E., Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa, Ed. Queriniana, Brescia, 1970. Rahner K. Häussling A., Le molte messe e l'unico sacrificio, Ed. Morcelliana, Brescia, 1971. Ratzinger J., L'Eucaristia è un sacrificio?, in: " Concilium " (1967), pp. 83- 96. Thurian M., L'Eucaristia, memoriale del Signore, sacrificio di azione di grazie e d'intercessione, Ed AVE, Roma, 1967.

J. Llopis

Sacro.

Il termine sacro esprime una categoria decisiva per comprendere l'elemento religioso (anche se da solo non basta). Esso è concepito come il polo opposto

a profano (pro-fanum: spazio davanti a, fuori dal tempio). Pertanto, il termine rimanda ad una definizione previa del profano.

In un primo approccio, il profano può essere inteso come ciò che è normale, quotidiano, disponibile per l'uomo. Conseguentemente, il sacro:

1) In una accezione larga, manifesta il non-quotidiano, lo straordinario, il non-disponibile per l'uomo. Di fronte ad esso, si prova un senso complesso di fascino (l'uomo si sente attratto) e di timore (l'attrattiva porta con sé un rispetto riverenziale per ciò che si manifesta come " altro ").

In questa accezione larga, il sacro può abbracciare forme di magìa e di stregoneria (sia quella primitiva che quella contemporanea). Può comprendere anche i simboli e i valori della vita civile per i quali è rivendicato un assoluto rispetto pubblico (il sacro civile). Su questo sacro civile, si può costruire ciò che R. Bellah, in un contesto nordamericano, ha chiamato " religione civile ". Esso viene a tradurre, a livelli secolari, la forza coesiva del religioso, rendendo così possibile, in tempi di pluralismo, la convivenza su una base comune, sufficientemente estesa, di simboli e di valori condivisi. Implica una rottura di livello col disponibile.

2) In una accezione stretta, il sacro religioso appare come una manifestazione del " totalmente altro " (il divino, mysterium tremendum et fascinans: R. Otto). Avviene così la " ierofanìa "(Mircea Eliade): il divino si lascia intravedere attraverso le cose. Nella storia delle religioni, si può costatare come quasi qualsiasi oggetto è suscettibile di manifestare questa trasparenza del divino. La ierofanìa costituisce un paradosso: un oggetto si trasforma in un'" altra cosa " senza cessare di essere lo stesso. La questione della distinzione tra il sacro e il profano riguarda, in ultima analisi, due diverse situazioni esistenziali; vengono dati, a seconda del modo di situarsi di fronte al mondo, due tipi di esperienza del mondo stesso: l'esperienza dell' "homo religiosus " e quella dell'uomo radicalmente profano.

Con l'industrializzazione e la modernizzazione della società, si sono prodotti processi simultanei di de-sacralizzazione nella concezione del mondo: ciò fu dovuto alla diffusione di un determinato tipo di razionalità (razionalità strumentale), come fece notare Max Weber. Si pone così la questione se l'esperienza dell'uomo nella società contemporanea sia una esperienza necessariamente profana, almeno nelle sue forme culturali predominanti. il sacro religioso sarebbe destinato a scomparire praticamente, o rimarrebbe relegato nella sfera della vita privata, senza nessuna influenza sulla vita pubblica; oppure verrebbe sostituito da forme di " religione civile ".

Così, con sfumature diverse, è stato affermato fino agli anni '70 dalle varie tesi sociologiche circa la secolarizzazione delle società moderne. Queste tesi, però, sono ambigue: da una parte, riguardo alla loro interpretazione sul processo (secolarizzazione come tramonto e scomparsa del religioso, o come privatizzazione, o come sostituzione con altri fattori sociali che adempirebbero le funzioni del religioso, ecc.); d'altra parte, riguardo alla validità delle loro generalizzazioni nel tempo e nello spazio (siamo troppo immersi nel processo per poter ottenere una prospettiva storica). Così, la sorprendente moltiplicazione di sètte nelle società industriali contemporanee ha permesso di parlare (un po' affrettatamente) di un " ritorno del sacro ", non solo del sacro religioso, ma anche del sacro magico.

Ciò che sembra potersi dedurre da tutto questo è:

a) una smentita empirica alle forme più radicali delle tesi sulla secolarizzazione (per esempio, la scomparsa del sacro);

b) una certa logica del cambiamento sociale, che concerne anche le manifestazioni del sacro. Questo subisce spostamenti in seno alla società che all'inizio sono percepiti come eclissi delle sue forme più istituzionalizzate. Così, nelle chiese cristiane (partendo dalle quali si elabora il modello sociologico), certi aspetti tradizionali del sacro — tempo, spazi, riti, oggetti — vengono sottoposti ad un'azione razionalizzante che ri-organizza i contesti sociali e che, in buona parte, reprime aspetti emozionali della vita collettiva. Il " ritorno del sacro " potrebbe pertanto essere inteso come un " ritorno del represso ";

c) lo spostamento cristiano del sacro sembra tendere a concentrarsi sulla persona umana e sulla difesa dei suoi diritti. Con questo, verrebbe ad appoggiare certe forme eticamente più apprezzate del Diritto Internazionale e ad alimentare nuovamente l'utopia di una " società più giusta ". Tuttavia, la vicinanza storica e le contraddizioni inerenti ad ogni processo sociologico permettono di vedere in questa tendenza solo una ipotesi. In qualsiasi caso, se la persona umana non deve essere strumentalizzata, e se la difesa dei suoi diritti va vista come un fine in sé e non un mezzo per qualcosa, è evidente che essa va inclusa nella sfera del sacro, del non- disponibile per l'uomo. Viene così recuperato l'elemento del sacro, non come un residuo storico di altri tempi, ma come un fattore essenziale in un progetto utopico concreto di liberazione umana.

Alla critica politica della religione, caratteristica del secolo XIX, succede, pertanto, una critica religiosa della politica, come processo culturale. Si

possono già cogliere vari indizi sociali di questo processo: la teologia della liberazione non è altro che una delle sue formulazioni più note e più conflittuali, anche all'interno della Chiesa cattolica.

Il progetto emancipatorio dell' "Illuminismo insoddisfatto " viene ad essere, in certi aspetti sostanziali, appoggiato religiosamente da questo spostamento del sacro, questo, nel realizzare questa tendenza alla personalizzazione e all'umanizzazione del sacro religioso, colloca questa forma di vivere il fattore religioso (e non altre forme possibili) nel nucleo stesso dei rapporti conflittuali economici, politici e internazionali con cui viene configurato il mondo d'oggi. Il sacro non si trova quindi ai margini delle società contemporanee, come pensavano le teorie sociologiche della secolarizzazione.

Bibl. - Aa.Vv., Il sacro e la cultura. Orientamenti per vivere il sacro nella contemporaneità, Il Cerchio, Rimini, 1985. Eliade M., Il sacro e il profano, Boringhieri, Torino, 1973. Otto R., Il sacro, Milano, . Ries J., Il sacro nella storia religiosa dell'umanità, Ed. Jaca Book, Milano, 1982. Stockmeier P., " SantoSacro ", in: Enciclopedia Teologica, Ed. Queriniana, Brescia, 1989, pp. 932-937. Vergote A., Psicologia religiosa, Ed. Borla, Torino, 1967.

J. Martínez Cortés

Salmi.

Si dà il nome di salterio ai 150 (151,, secondo la versione dei LXX), inni e cantici in cui il popolo aletto esprime la sua religiosità e la sua bramosìa di rendere il culto a JHWJ. Nel classificare tutto questo materiale lirico, la critica è solita distinguere cinque grandi gruppi: 1) Sal 1-41; 2) Sal 42-72; 3) Sal 73-89; 4) Sal 90-106; 5) Sal 107-150.

Anticamente, Davide era ritenuto l'autore del salterio. Tuttavia, la critica ha dimostrato che quest'opera è frutto di vari secoli, tanto che alcuni salmi sono addirittura dell'epoca post-esilica. Quello che è certo è che dietro ad ogni salmo, c'è l'anima di un poeta. Questi autori sono nella maggioranza anonimi e trasmettono con le loro vicende la fede della comunità. Solo nel tardo giudaismo, si giunse ad una raccolta definitiva dei salmi. Alcuni di essi sono attribuiti ad un determinato autore, anche se si tratta spesso di un ricorso letterario e non di un dato storico. Tra gli autori, sono elencati: Davide, Asaf, i figli di Core, Heman, Etan, Mosè e Salomone.

Più importante che indagare sul problema dei presunti autori, è indubbiamente quello di chiarirne il messaggio religioso. Per questo, è necessario ricordare che il salterio fu composto nel giro di vari secoli. Quindi, non in tutti i salmi è identico l'afflato religioso. Questo era mediato dalla situazione socio-politica o religiosa che il popolo stava attraversando al tempo in cui avveniva la redazione. Così, in molti salmi, si sottolinea il carattere regale di JHWH per presentarlo superiore a qualsiasi altra divinità; altri cercato di rafforzare la liturgia cultica centrata attorno al Tempio di Gerusalemme; non mancano neanche quelli che infondono timore e tremore, come anche quelli che traboccano di ottimismo e di entusiasmo. Questo è logico, poiché in tutta questa letteratura lirica si esprime tutta l'esperienza religiosa di un popolo, di cui si cerca di sfumare le crisi e i dispiaceri adottando posizioni più concordi con l'impegno dell'alleanza. La religiosità dei salmi invita normalmente a ravvivare la speranza, poiché la sua prospettiva escatologica instaurazione del regno messianico, in cui si metterà fine all'impero del male per vivere nell'armonia la felicità che sgorgherà dalla pace e dall'amore.

I critici sono molto discordi nello stabilire le categorie dei salmi. Ciò è comprensibile, data la loro complessità. Si tratta di un insieme di preghiere, cantici, inni e poemi da cui traspare l'angoscia, la gioia, il timore, l'illusione, l'entusiasmo, la rassegnazione e la speranza. Esistono comunque certi parametri che sono accettati senza difficoltà. Ci ispiriamo ad essi per presentare le varie categorie di salmi:

1. Salmi di lode: inni. Sono composizioni di stampo liturgico in cui appare la spontaneità di chi esprime la sua riconoscenza a JHWH per i favori ricevuti. Anche quando non è facile determinato le unità concrete che presentano questa forma ionica, si è soliti elencare i seguenti: 8, 19, 29, 33, 100, 103, 104, 105, 111, 113, 114, 117, 135, 136, 146, 147, 149, 150. Molto affine alla struttura ionica, si presenta un altro complesso di poemi conosciuti come Salmi del Regno di Dio. Sono i seguenti: 47, 93, 96, 97, 98. Così pure un altro piccolo gruppo costituisce i cosiddetti Canti di Sion, dove si esaltano i pregi della Città Santa, dimora indiscussa della divinità: 46, 48, 76, 84, 87, 122, 137.

2. Salmi di suppliche. Esprimono le sofferenze e i lamenti di coloro che cercano nella religione jahvista sollievo ai propri dolori. La supplica, più che proclamare le grandezze di JHWH, si rivolge a Lui per chiedere il suo aiuto in alcune situazioni di disagio. In tutti questi salmi, domina una nota di

fiducia, poiché il credente sa di essere sostenuto dalla bontà di JHWH la cui misericordia supera perfino la sua giustizia. Alcune di queste suppliche sono collettive, mentre altre sono individuali. Tra le prime, c'è da ricordare i Salmi: 12, 44, 58, 60, 74, 77, 79, 80, 82, 83, 90, 94, 106, 108, 123, 126. Le supplice individuali sono molto numerose ed il loro contenuto è molto vario: c'è il malato che chiede la protezione divina dinanzi al pericolo della morte; c'è chi invoca aiuto di fronte alla persecuzione, all'esilio, alla solitudine, al dolore, alla calunnia, al peccato. I salmi di suppliche individuali sono: 5, 6, 7, 9, 10, 13, 17, 22, 25, 26, 28, 31, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 69, 70, 71, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140, 141, 142, 143.

3. Salmi regali. Non hanno una struttura uniforme nel trattare delle situazioni pittoresche, pur conservando qualche nesso con la vita reale. Hanno come comune denominatore quello di gravitare attorno alla figura del re che all'inizio esercitava funzioni sacre, come era richiesto dallo spirito teocratico del popolo eletto. Per parte sua, il concetto di " personalità corporativa ", così frequente tra gli antichi popoli orientali, faceva del monarca il rappresentante qualificato del popolo, in modo tale che ogni suddito era senz'altro solidale con lui in tutte le sue decisioni o vicende. I Salmi di regalità sono: 2, 18, 20, 21, 45, 72, 110, 132, 144.

4. Salmi cultuali. Erano in relazione col santuario in cui l'arca simboleggiava la presenza di JHWH tra il suo popolo. Non per nulla, fin dall'antichità, gli israeliti si radunavano attorno al santuario e poi al tempio, per festeggiare la divinità col fine di ottenere perdono e aiuto. Alcuni di questi salmi erano in relazione con la liturgia professionale che era solita accompagnare le grandi solennità. In quelle circostanze, questi salmi erano cantati in forma dialogata tra il sacerdote o il levita da una parte, ed il popolo dall'altra. Sono salmi cultuali i seguenti: 15, 24, 46, 68, 81, 84, 87, 95, 100, 118, 121, 136. Quasi tutti vedono nel santuario (tempio) la figura della liberazione escatologica che JHWH realizzerà nel suo regno messianico. Allora, i giusti saranno finalmente liberi da quanto li impedisce di godere in pienezza.

5. Salmi sapienziali. Hanno un tono di riflessione come suggerisce la sana filosofia religiosa a chi desidera avere soluzioni pratiche. Evitano di solito le allegorie e le metafore astratte per tracciare piuttosto criteri concreti di comportamento. Il loro stampo sapienziale è molto affine a quello del maestro desideroso di arricchire i suoi discepoli con i suoi insegnamenti, avvisi, consigli e moniti. Abbondano le domande e risposte di carattere

retorico, adattate ad uno schema stereotipo che si ripete con una certa frequenza. Sono molti i salmi che si adattano a questo modulo, ma la critica cerca di inserirne vari in un'altra delle categorie, riservando questa a quei salmi che mostrano una chiara dinamica sapienziale. Sono i seguenti: 1, 14, 15, 19, 32, 34, 39, 47, 49, 50, 52, 73, 92, 94, 101, 105, 106, 110, 112, 113, 119, 127, 133, 135, 136, 138.

Anche quando il contenuto religioso ed il timbro morale di alcuni salmi (odio per il nemico, rancore, ira, vendetta...) possono provocare una certa meraviglia nel credente di oggi, non si deve mai dimenticare che sono il prodotto di un'altra epoca. Il popolo eletto era in una fase di evoluzione religiosa, dove non era ancora spuntato il messaggio sublime di Gesù in cui predomina l'amore. Tuttavia, la letteratura salmica ebbe la forza per nutrire la pietà di un popolo peregrinante che aspirava alla pienezza dei tempi. Questi tempi sono cominciati con la venuta di Gesù e la comunità cristiana deve leggere oggi i salmi alla luce del suo messaggio. Cosi facendo, vedrà come cambia completamente la prospettiva di questi scritti religiosi.

Bibl. - Cremaschi L., " Salmi ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 613-614. Deissler A., I Salmi, Ed. Città Nuova, Roma, 1986. Lancellotti A., Salmi, Ed. Paoline, 1984. Masini M., I Salmi, preghiera di un popolo in cammino, Ed. Queriniana, Brescia, 1982. Mortari L., Il salterio della Tradizione, Ed. Gribaudi, Torino, 1983. Ravasi G., " Salmi ", in: Nuovo Dizionario di Teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1399-1412. Rinaudo S., I Salmi. Preghiera di Cristo e della Chiesa, Elle Di Ci, Leumann (Torino), .

A. Salas

Salvezza.

Nell'AT, il verbo più frequentemente usato per salvare è yacha. Nel senso primitivo, questa radice contiene un'idea di spazio e di ampiezza: stare a suo agio, essere comodo. Dal senso primitivo, si è passati ad un senso divenuto più comune che si riferisce a una liberazione di qualsiasi genere: da un'infermità, da un pericolo, da una guerra, dalla morte, dalla schiavitù ecc. La parola assume allora, a seconda delle circostanze, un significato particolare: guarire, essere felice, riportare una vittoria, vivere, essere riscattato da una schiavitù. Poi, può passare su un piano più generale e

riferirsi alla salvezza del singolo o del popolo, nel grande giudizio finale di Dio alla fine dei tempi. Qui, è già connesso con le concezioni escatologiche e messianiche.

Nel NT, il verbo salvare (in greco: sòzein) appare tre volte in cui appare che il NT non è tanto preoccupato dell'idea di salvezza in quanto tale, ma piuttosto di una salvezza storica realizzata in Gesù Cristo e che un giorno sarà manifestata.

Però, il NT usa primariamente questo termine in un senso più semplice, già comune nel greco classico. Salvare (sòzein) deriva da saòo (contratto: sòo) che significa: salvare qualcuno che è minacciato da un pericolo, liberare dalla morte uno che sta per morire. In tutti questi testi, Gesù appare spesso come l'autore di questa salvezza o guarigione immediata e concreta. Egli salva i discepoli dalla tempesta, Pietro dal pericolo di affogare. Parallelamente, non salva se stesso dal supplizio delia croce. Il NT non distingue tra una salvezza spirituale, dell'anima, ed una salvezza ritenuta meno decisiva, del corpo. Nella bibbia, si guarda alla persona tutta intera e si ritiene che un uomo infermo o travolto dalle onde e totalmente minacciato. Non si esita perciò a chiamare Gesù in aiuto (in molti passi del NT, salvare significa semplicemente aiutare.

D'altra parte, se Gesù e venuto per aiutare l'uomo, minacciato da ogni sorta di pericoli immediati, questo aiuto assume, nel NT, un carattere particolare: annuncia e realizza gia, in un determinato settore della vita, la salvezza definitiva ed universale attesa; attesta che i tempi della salvezza escatologica sono giunti e che Dio viene ora a soccorrere l'umanita come non aveva fatto fino allora. A questo riguardo, si trova spesso nei vangeli un'espressione caratteristica per la sua ambivalenza: " La tua fede ti ha salvata " (Mc 5,34). I1 contesto dimostra qui che la salvezza è, in primo luogo, la guargione fisica della donna a cui si rivolge Gesù. Perciò si potrebbe anche tradurre: " la tua fede ti ha guarita ". Però, d'altra parte, la stessa espressione si trova in racconti che non sono di guarigione (Lc 7,50, dove la salvezza è esplicitamente il perdono dei peccati; cf anche Lc 17,19, dove si vede che la salvezza non si riduce alla sola guargione fisica).

Da tutto cio, si deduce che la salvezza nel NT e vista come una liberazione e non come un accesso ad una vita più alta o più spirituale. Non c'è una evoluzione o spiritualizzazione dalla situazione dell'uomo perduto o schiavo a quella dell'uomo salvato: c'è una rottura, una morte attraverso cui avviene la salvezza. Questa rivoluzione nella condizione dell'uomo è descritta

spesso con verbi al passivo; l'uomo e salvato (sottinteso: da Dio). Ma da che cosa è salvato l'uomo? Principalmente dai peccati e dalla morte. Non solo, ma questi due tipi di salvezza sono intimamente legati. San Paolo in Rm 5 afferma che la morte è frutto del peccato. Perciò, per superare la morte, bisogna superare il peccato. Entrambe le operazioni sono esclusive di Dio. La risurrezione, intesa nel suo pieno significato, è la grande vittoria sul peccato.

Traducendo questa profonda dottrina biblica nella pastorale quotidiana, possiamo dire che bisogna evitare due pericolosi riduzionismi. Uno, il più frequente ed il più pericoloso, è quello di ridurre la salvezza all'ambito puramente spirituale, come se si trattasse soltanto di vincere i peccati, intendendo questi come mancanze individuali. L'altro riduzionismo sottolinea eccessivamente l'aspetto corporale della salvezza, trascurando l'aspetto morale che essa implica necessariamente. Tuttavia, auesto ultimo riduzionismo difficilmente si conserva a lungo, poiché l'esercizio d'amore verso il prossimo, che porta con sé, aiuta facilmente a riconoscere in questo prossimo il volto nascosto di Dio. Invece il riduzionismo spiritualista può congelarsi nel proprio orgoglio e nella propria vanità fino a convincersi che Dio è soddisfatto delle opere spirituali che sono compiute in suo onore.

Un paradigma di questi due riduzionismi è evidente nella parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14): il primo si fissò nel suo riduzionismo spiritualista, mentre il pubblicano uscì dal tempio giustificato a causa della sua umiltà e del suo amore.

Bibl. - Aa.Vv., Salvezza cristiana, Ed. Cittadella, Assisi, 1975. Cremaschi L., " Salvezza ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, p. 615. Cullmann O., Il mistero della redenzione nella storia, Ed. Il Mulino, Bologna, 1966. Molari C., " Salvezza ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1397- 1438. Rahner K., Uditori della parola, Ed. Borla, 1967. Schillebeecks E., Rivelazione e teologia, Ed. Paoline, 1966.

J.M. González Ruiz

Salvezza fuori della Chiesa.

Per molto tempo, è esistito nella Chiesa l'assioma secondo cui " fuori della Chiesa, non c'è salvezza ". Questo assioma fu formulato a partire dal secolo III da numerosi autori cristiani ed anche da vari concili (Lateranense IV,

Concilio di Firenze). Per intendere il senso di questa espressione, bisogna tener presente il contesto geografico e storico in cui venne formulata. A quel tempo, il mondo era praticamente identificato col mondo cristiano. Molto ingenuamente si credeva che il vangelo fosse già arrivato a tutto il mondo e che chi non si faceva cristiano lo faceva chiudendo volontariamente gli occhi alla luce, e colui che lasciava la Chiesa cattolica era sempre ritenuto colpevole. Evidentemente, oggi le cose sono cambiate: non è più possibile vedere il mondo e la Chiesa in questa maniera. Però, soprattutto, occorre tenere presente l'affermazione molto chiara del NT secondo cui: Dio " vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità " (1 Tm 2,4). Inoltre, Cristo è venuto nel mondo a dare la sua vita per tutti, in riscatto per l'umanità (cf Mc 10,45 e par.). Pertanto non si può pensare che questa volontà divina sia talmente condizionata da un mezzo (la Chiesa) che a molti uomini riesce praticamente impossibile conoscere ed amare. Se fosse così, Dio non vorrebbe effettivamente la salvezza di tutti. Per questo, oggi, i teologi preferiscono parlare di questo problema in un senso positivo. Vuol dire questo: la Chiesa è stata istituita da Cristo al centro della storia come il segno manifestativo della sua volontà salvifica. Però, la sua fedeltà e la sua veracità trasformano ogni segno manifestativo istituito da Lui pegno della realizzazione del significato. Perciò la Chiesa è pegno di salvezza per chi vive in essa. Così, l'appartenere alla Chiesa è per i suoi membri il segno genuino della loro appartenenza a Dio. Questo vuol dire che la salvezza dipende, in ultima istanza, dall'onestà e sincerità della propria coscienza. Questo, a sua volta, significa che chi vive fuori della Chiesa con rettitudine di coscienza può salvarsi, come afferma espressamente il Concilio Vaticano II (LG 16).

Bibl. - Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995, pp. 112-116. Fries H., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1987, pp. 685-705. Ratzinger J., Il nuovo popolo di Dio, Brescia, 1971. Semmelroth 0., La Chiesa come sacramento di salvezza, in: J. Feiner M. Löhrer (a cura di), Mysterium Salutis, 7, Ed. Queriniana, Brescia, 1972, pp. 377-437. Waldenfels H., Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 516-524.

J.M. Castillo

Santità.

Il termine santità è continuamente ripetuto lungo la storia come incarnazione della volontà di Dio nei riguardi dell'uomo (1 Ts 4,3). Il Concilio Vaticano II l'ha richiamata ed esaltata ricordando la sua universalità (LG V). Ciò nonostante, la santità è vista spesso in un alone di irrealismo che non le reca giovamento. Cercheremo di presentare la santità insistendo proprio sul realismo che essa deve avere se vuole rispondere alla sua origine. Questa origine è la Trinità, la cui dimensione salvifica deve entrare nella vita cristiana.

Nell'AT, è conservato un concetto di santità essenzialmente interiore molto riservato: le persone e le cose sante rimangono riservate a Dio totalmente Altro e non entrano a contatto con altre realtà. Di più: rimangono separate dalle altre realtà per non venire contaminate. Questo concetto e questa prassi, che contengono aspetti importanti, nascondono, però, altri aspetti del Dio totalmente. Altro che non possono essere dimenticati.

Ricordiamo solo questo: può una persona, e perfino una cosa, rimanere riservata a Dio senza avere a che fare con la storia di un popolo in cui Dio stesso si è inserito? Che tipo di appartenenza, di riserva o di vicinanza è questa? La santità, nell'AT, è una santità " incoerente " e deve superare questa " incoerenza ". Chiamiamola, se vogliamo, " imperfezione ": non suona troppo male.

Per il cristiano, non c'è altro Dio all'infuori del Dio di nostro Signore Gesù Cristo. Per questo, una santità che ha la sua origine in Dio non può non manifestarsi splendidamente in Gesù. È a Lui, il Santo di Dio, che bisogna rivolgersi per sapere chi è cristianamente santo. Di fatto, la santità ha superato oggi l'inquadratura ecclesiologica, come definitiva e radicale, ed è rivolta alla cristologia.

Ora, la cristologia d'oggi, enormemente ricca, e forse per questo sempre più complessa, ha rivalutato alcune dimensioni che, appunto per la loro attualità, vanno ricordate ed introdotte nel concetto e nel vissuto della santità. Una di queste, essenziale per la metodologia che ci siamo proposto, è la dimensione storica e sociale di Gesù. La teologia e la pastorale dell'impegno e della liberazione si soffermano a considerare la vita pubblica di Gesù, luogo delle sue azioni e reazioni concrete, con persone e situazioni. Sono riuscite in questo modo a superare l'incarnatus-passus greco-romano del Credo, che per

tanto tempo ha monopolizzato la cristologia, tenendola lontana dalla vita reale.

Questa nuova riflessione sulla vita di Cristo ha portato ad un nuovo tipo di santità: la santità " politica ". Questa forma di santità — o meglio, questa concezione della santità — richiama l'attenzione su certi aspetti comuni che prima erano dimenticati, ed esige rispetto verso coloro che si sentono particolarmente attratti da queste particolarità. La presenza critico-sociale, la sua attuazione attraverso i meccanismi o le mediazioni normali nel nostro contesto storico, la preferenza che viene data alle necessità più imperiose del momento, la preoccupazione e la lotta per il cambiamento, non solo personale, ma anche, e preferibilmente, strutturale, ecc., indicano alcuni moduli e modelli di santità che non sono stati comuni. D'altra parte, le virtù passive — chiamiamole così, anche se, effettivamente, non è forse corretto —, la coscienza naturalista — nel senso di fatalismo: c'è chi nasce (di qui: naturalista) predestinato —, la rassegnazione e l'accettazione dello statu quo, ecc., non hanno più quel primato che avevano una volta.

Lo Spirito non ha bisogno di un appellativo particolare. È santo di nome. Con Lui, si chiude il cerchio dei santificatori. La santità è vita e opera della Trinità. Il santo segue la vita del Santo di Dio nella forza dello Spirito. Lo Spirito rende possibile all'uomo di non spaventarsi per la lotta da sostenere contro il mondo. Lo Spirito è presente per illuminare, fortificare, profetizzare, ecc.

Desidero insistere, per rimanere fedele alla metodologia scelta, sul fatto che lo Spirito non è presente soltanto negli aspetti che possiamo chiamare interiori. Lo Spirito si libra sul mondo fin dal momento stesso della creazione (Gen 1, 2), e continuerà fino al termine della storia terrena (Ap 22,17). Tutto questo arco di tempo, fatto di storia concreta poco o tanto arrossata, è coronato dallo Spirito. Il Concilio Vaticano II ricorda la presenza e l'azione dello Spirito in questo mondo concreto ed in evoluzione. Dice tra l'altro: " Lo Spirito di Dio, che, con mirabile provvidenza, dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra, è presente a questa evoluzione " (GS 26: il Concilio sta parlando dell'evoluzione socio-economica). Volere la santità, o pensarla, senza entrare nell'azione dello Spirito, sarebbe assurdo per un credente. La dimensione di presenza e di attività storica è un dato già posseduto dalla santità, anche se non in tutte le sue parti.

La santità trinitaria ha il suo correlativo espresso nella vita teologale. Però, anche ciò è stato verticalizzato in modo esclusivo, mentre le cose non

stanno così.

Seguendo la linea di riflessione che abbiamo scelto, possiamo dire che non esiste altro che l'amore, come non esiste altro che Dio. E Dio è amore. Però, come Dio "ha bisogno " del Figlio e dello Spirito che gli danno un timbro nuovo, così l'amore ha bisogno della fede e della speranza per renderlo reale.

Nel Concilio Vaticano II, parlando della santità, è stato proposto all'inizio l'amore come cammino di santità. Gli interventi dei Padri conciliari insistevano, giustamente, sulla necessità di unire la fede e la speranza con la carità. I motivi erano due: senza la fede e la speranza, l'amore perde il senso di peregrinazione. Potrebbe sembrare che siamo già in cielo, dove rimane solo l'amore. D'altra parte, e conseguentemente, senza la fede e la speranza, l'amore non è reale.

La santità acquista con questi cammini un realismo che le è mancato troppo spesso. E lo acquista come una dimensione fondamentale della fede cristiana. Non è necessario ricorrere ad altre sorgenti che verrebbero respinte a priori. Quelle che abbiamo ricordato ed esaminato brevemente sono adeguate come fondamento della fede.

Bibl. - Aa.Vv., Santità nella costituzione conciliare sulla Chiesa, Ed. Teresianum, Roma, 1966. Aa.Vv., La santità nel popolo di Dio, Ed. dehoniane, Bologna, 1967. Aa.Vv., Santità cristiana: dono di Dio e impegno dell'uomo, Ed. Teresianum, Roma, 1980; Molinari P., " Santo ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1369-1386. Rahner K., Cristianesimo esemplare, in: Nuovi Saggi, II, Ed. Paoline, Roma, 1968, pp. 357-889.

a. Guerra

Santità della Chiesa.

La santità è una delle " note " della Chiesa, cioè, una delle caratteristiche con cui si distingue la vera Chiesa di Cristo da qualsiasi altra confessione. Bisogna distinguere la santità oggettiva dalla santità soggettiva della Chiesa. La santità oggettiva significa che la Chiesa è il mezzo della grazia e della salvezza nel mondo. Questo indica che la Chiesa è santa prima di tutto nei suoi princìpi formali, cioè, in ciò che ha ricevuto e riceve da Dio per essere Chiesa, sacramento universale di salvezza. Questi principi formali sono: il

deposito della fede, i sacramenti e i ministeri corrispondenti. Queste realtà sono sante perché provengono da Dio e portano alla santità. In tutto ciò, si tratta di realtà sante perché sono strumenti coi quali Dio santifica. Però, la santità della Chiesa indica qualcosa di più. Soggettivamente, la Chiesa è santa anche perché non mancherà mai in essa la santità dei suoi membri, cioè, ci sono sempre state e sempre ci saranno nella Chiesa persone dotate di santità. Questo non vuol dire che solo i santi appartengono alla Chiesa. Appartengono ad essa anche i peccatori e ce ne saranno sempre in essa. La Chiesa ha sostenuto più volte, con grande fermezza, che anche i peccatori fanno parte della Chiesa. Lo ha affermato contro il montanismo, il novazianismo, il donatismo, gli Albigesi, Wicleff, Huss ed il giansenismo. Questo vuol dire che, non solo nella Chiesa ci sono sempre stati e sempre ci saranno dei peccatori, ma significa anche che la Chiesa stessa è peccatrice, in quanto i suoi membri, anche i suoi rappresentanti ufficiali, sono e continueranno ad essere peccatori. Conseguentemente, quando parliamo della santità della Chiesa, intendiamo dire che il corpo della Chiesa, macchiato dal peccato, non è tuttavia sfigurato in modo tale che scompaia da lui lo Spirito di Dio e la grazia onnipotente di Dio per il bene degli uomini.

Bibl. - Congar Y., La Chiesa è santa, in: Aa.Vv., Mysterium Salutis, 7, Ed. Queriniana, Brescia, 1972, pp. 553-575. Cotugno N., La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II, in: Fisichella R. (ed.), Gesù Rivelatore. Teologia fondamentale, Ed. Piemme, Casale M., 1988, pp. 227-240. Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995, pp. 356-363. Lubac H. De, Paradosso e mistero della Chiesa, Milano, 1979. Smulders P., La Chiesa sacramento di salvezza, in: G. Baraúna (ed.), La Chiesa del Vaticano II, Firenze, , pp. 363-386.

J.M. Castillo

Santuario.

Il termine santuario, nella fenomenologia religiosa, è usato per indicare un luogo naturale sacro — una grotta, un monte, una fonte — sacralizzato da una teofania ed in cui viene costruito un altare, o viene collocata una pietra sacra, un'immagine, ecc., ed in seguito viene edificato un tempio. Alle volte, la parola " santuario " indica la parte più santa di un tempio, come il cosiddetto

santo dei santi del Tempio di Gerusalemme. Anche nelle chiese cristiane, si è soliti chiamare santuario il presbiterio, soprattutto, come succede presso gli 0rientali, se è separato dalla navata.

Il CIC considera santuario " la chiesa o altro luogo sacro ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l'approvazione dell'Ordinario del luogo " (CIC c. 1230). L'origine dei santuari può essere molto varia, ma ha sempre qualcosa a vedere con la devozione verso un santo o verso Maria e, più raramente, con qualche mistero della vita di Gesù. Spesso i santuari sono collegati con apparizioni di Maria o col ritrovamento di immagini che si ritengono miracolose.

La fede cristiana può fare a meno dell'uso dei santuari come luoghi necessari per dare il culto a Dio. Infatti, con parole decise, Gesù ha detto alla samaritana: " È giunto il momento in cui né su questo monte, né a Gerusalemme adorerete il Padre " (Gv 4,21). Il culto cristiano non è legato a nessun luogo speciale, per quanto sacro possa essere: è un culto " in spirito e verità (Gv 4,23). Tuttavia, la Chiesa non è contraria al pellegrinaggio nei santuari. Difatti il CIC stabilisce: " Nei santuari si offrano ai fedeli con maggior abbondanza i mezzi della salvezza, annunziando con diligenza la parola di Dio, incrementando opportunamente la vita liturgica soprattutto con la celebrazione dell'Eucaristia e della penitenza, come pure coltivando le sane norme della pietà popolare " (CIC c. 1234).

La pastorale attuale cerca di fomentare in coloro che vanno nei santuari il senso di appartenenza alla Chiesa universale. Il CIC raccomanda inoltre: " Le testimonianze votive dell'arte e della pietà popolari siano conservate in modo visibile e custodite con sicurezza nei santuari o in luoghi adiacenti " (CIC c. 1234 § 2).

Bibl. - Besutti G., " Santuari ", in: Nuovo Dizionario di Mariologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1985, pp. 1253-1272. Martimort A.G., La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia, Ed. Desclée, Roma-Parigi-Tournai, 1966, pp. 195-204. Righetti M., Manuale di Storia liturgica, I, Ed. Ancora, Milano, 1964, pp. 416-489.

J. Llopis

Scienza.

Viviamo nell'èra della scienza e della tecnica. La rivoluzione scientifica e tecnologica ha accresciuto enormemente le possibilità dell'uomo, tanto per fare il bene quanto per fare il male. Però, ha anche modificato la sua forma di pensiero e i suoi valori. È sorta, infatti, una nuova razionalità. Nel passato, si accettavano come fonti di conoscenza le elucubrazioni mentali e le opinioni degli antichi senza sentire la necessità di confrontarle con la realtà. Di fronte a ciò, la scienza fondava le sue conoscenze sull'esigenza della prova empirica. Questo è ovviamente corretto per l'ambito studiato dalla scienza, e di fatto, il Concilio Vaticano II riconobbe la legittima autonomia delle scienze (cf GS 36; 56). Il pericolo sta nel dimenticare che esistono molte realtà, e proprio le più importanti perché la vita abbia senso, che richiedono altre vie di accesso, come l'arte, la filosofia, la teologia. Come dice Berger; " Bisogna essere un barbaro intellettuale per affermare che la realtà è unicamente ciò che si può vedere con metodi scientifici ". D'altra parte, la scienza ha fatto sorgere anche una mentalità pragmatica. Oggi, la scienza cerca di conoscere quel tanto che basta per poter fare le cose, e la validità di una teoria si misura, prima di tutto, dalla sua efficacia. Esiste un certo pericolo che il pragmatismo finisca per invadere anche il campo dei rapporti umani, cioè, che finiamo per valutare gli esseri umani alla pari delle macchine, a seconda della loro maggiore o minore utilità, e perfino nel campo dei rapporti con Dio (riduzionismo etico della religione).

Bibl. - Agazzi E., " Scienza ", in: Dizionario di spiritualità dei laici, Ed. Opera Regalità, Milano, 1981, II, 268-272. Idem (a cura di), Storia delle scienze, 2 voll., Ed. Città Nuova, Roma, 1984. Ladrière J., I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnologia alle culture, Ed. SEI, Torino, 1977. Liebig R., Fede e scienza in dialogo. La scienza rivelatrice di Dio, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1972. Montani M., " Scienza e fede ", in: Dizionario di catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 562-563.

L. González-Carvajal

Scristianizzazione.

Il termine scristianizzazione, frequentemente usato nel linguaggio religioso, per caratterizzare fenomeni sociali, comprende notevoli ambiguità. Il suo significato immediato si riferisce a tendenze, in una società o in una cultura,

che comportano una diminuzione dei contenuti cristiani che c'erano prima. Va collegato con altri processi, come quelli della desacralizzazione, della secolarizzazione, della laicizzazione, che si riscontrano nelle società d'oggi. Però, non si identifica con questi processi. Di qui provengono, in parte, le sue ambiguità.

Come tutti i termini negativi, la sua comprensione rimanda all'idea previa che si ha del termine positivo: il cristianesimo. Riguardo ad esso, tre aspetti fondamentali vanno sottolineati:

1) Originariamente, il cristianesimo nasce da una fede. Per la Bibbia, la fede è il principio di tutta la vita religiosa. Quelli che rimasero convinti che in Gesù era venuta la salvezza definitiva, proclamarono questa fede e formarono le prime comunità cristiane (At 4,12).

2) Però, cristianesimo non è soltanto fede, ma è anche religione (in campo sociologico, non è possibile la distinzione federeligione propugnata da alcuni teologi contemporanei). Ciò significa che il cristianesimo comporta una serie di riti e di cerimonie con cui i cristiani celebrano comunitariamente la loro fede.

3) La comunità cristiana non va intesa come una setta religiosa. È segno del Regno di Dio, proclama la fratellanza universale, entrando nel dinamismo di ogni cultura ed epoca. La presenza pubblica è un postulato per la sua autocomprensione. Il Regno di Dio non solo esige una conversione personale, ma anche la trasformazione della vita sociale.

La scristianizzazione:

a) non va confusa con la desacralizzazione del mondo, frutto dell'inventiva e del lavoro degli uomini. La religione cristiana ha la sua peculiarità. Il Dio rivelato in Gesù fa sua la causa dell'uomo che è immagine del Creatore e responsabile del mondo. La desacralizzazione e la demitizzazione di false divinità è un imperativo della rivelazione biblica e cristiana.

b) È ancor meno un effetto inevitabile della secolarizzazione, intendendo questa come un processo in cui la società raggiunge la sua legittima autonomia e indipendenza dal religioso nei suoi meccanismi e nelle sue regole di funzionamento. Secondo la fede cristiana, il Creatore ha posto il mondo nelle mani dell'uomo. Questi deve assummere le sue responsabilità e svolgere i suoi dinamismi secolari, secondo il progetto della creazione (Gen 1,28). Solo quando la secolarizzazione diventa secolarismo, cioè, quando afferma che " le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può

adoperarle così da non riferirle al Creatore " (GS 36), diventa incompatibile con la fede cristiana. Invece, " nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progressso è di grande importanza per il regno di Dio " (GS 39).

c) La scristianizzazione non è la stessa cosa della laicizzazione. Questa comporta una organizzazione laica (cioè, indipendente da criteri confessionali) dello Stato e degli organismi pubblici. Riconoscere la libertà di coscienza e il diritto individuale e sociale alla professione pubblica della propria fede, è ammesso dalla fede cristiana ed è un'esigenza delle società pluraliste moderne. Il Concilio Vaticano II, nella sua dichiarazione Dignitatis humanae, ha elaborato la dottrina della Chiesa Cattolica su questo punto. Solo quando la laicità degenera in laicismo (filosofia sociale che pretende di ridurre la religione alla stretta sfera del privato), essa diventa un elemento scristianizzante.

Fatte queste distinzioni, e tenendo presenti i tre elementi sottolineati nel cristianesimo, c'è ancora da dire che la scristianizzazione può avvenire da tre angolature:

1. Perché si perde o si altera la fede cristiana. E questo può succedere in vari modi:

Ӈ per un miscuglio di pragmatismo e di edonismo, a cui si presta la cosiddetta società dei consumi, che può essere un'ideologia più che una realtà. Il criterio di utilità si impone, in pratica, come base dei rapporti umani. La fede nell'amore gratuito di Dio e la pratica della gratuità nei riguardi del prossimo perdono allora la loro importanza sociale e si degradano in retorica religiosa.

Ӈ La fede cristiana si può perdere o alterare con la pratica di una religione evasiva, in cui il riferimento al soprannaturale nasconde la mancanza di sforzo evangelico per trasformare le relazioni sociali tanto sul piano individuale quanto su quello strutturale.

Ӈ Per la prevalenza assoluta, nella pratica, dei fini immediati dell'esistenza su qualsiasi finalità ultima, in cui intervenga Dio come orientatore del comportamento. La realizzazione dell'uomo viene concepita senza alcun riferimento al Creatore. La secolarizzazione della società si avvia verso il secolarismo.

2. Perché si nega praticamente la qualità religiosa del cristianesimo. Anche qui, le deformazioni possono provenire da varie parti:

Ή Dallo svuotamento del rituale cristiano dei suoi aspetti esperienziali (il vissuto religioso) e della sequela di Cristo (trasformazione della propria vita e delle relazioni sociali). I sacramenti e il culto sono usati come giustificazione della propria coscienza. La sicurezza sostituisce la fiducia in Cristo.

Ή Da una accentuazione dell'impegno umano nel trasformare i rapporti sociali fino a dimenticare o sottovalutare gli aspetti celebrativi e liturgici della fede, come dono gratuito di Dio e comunione con Lui.

3. Perché si rende impossibile la funzione pubblica evangelica della Chiesa come comunità credente, portatrice di una concezione di solidarietà dei rapporti tra gli uomini. E ciò può avvenire:

Ή Quando, mediante un riconoscimento statale, si usa l'organizzazione ecclesiastica a vantaggio di fini politici e puramente secolari, svilendo la capacità critica dell'annuncio evangelico.

Ή Quando, all'estremo opposto, si pretende di relegare la religione a un fatto puramente privato e interno alla coscienza, senza riconoscerle il diritto alla espressione pubblica e alla configurazione dei rapporti sociali che derivano dalla proclamazione del Regno di Dio. La laicità dello Stato come principio organizzativo si trasforma in laicismo come filosofia sociale.

Le strade della scristianizzazione sono pertanto molte e complesse. Ciò rende più difficili i giudizi sommari e i confronti storici tra le varie epoche: possono spesso ingannare (Quando c'è stata l'età d'oro del cristianesimo?). Eppure, la sua complessità è uno stimolo alla permanente necessità pastorale di sottoporre ad una analisi rinnovata (sociologica e teologica) i processi di scristianizzazione — come anche quelli di ricristianizzazione, prodotti dal fermento evangelico — che operano nella società.

Bibl. - Aa.Vv., In lotta con l'angelo, Ed. SEI, Torino, 1991. Bouyer L., Cattolicesimo in decomposizione, Ed. Morcelliana, Brescia, 1969. Delumeau J., Storia vissuta del popolo cristiano, ED. SEI, Torino, 1985. Poulat E., L'èra post-cristiana. Un mondo uscita da Dio, Ed. SEI, Torino, 1996.

J. Martnez Cortés

Secolarizzazione.

Il termine secolarizzazione indica il processo con cui qualcosa diventa secolare (dal latino: saeculum). Saeculum può significare un periodo di tempo, cento anni, o un'epoca in genere, o la mentalità di quel tempo. Nella

Bibbia, la parola secolo ha alle volte il senso, religiosamente neutro, di un grande spazio di tempo: " Al Re dei secoli... " (1 Tm 1,17). Altre volte, ha un significato religiosamente negativo: " Non conformatevi a questo mondo (greco: aiòni = secolo)... " (Rm 12,2): a questo mondo soggetto al male. Nel Medioevo, il concetto di secolare come mondano acquistò una certa neutralità in confronto col religioso (clero secolare, braccio secolare).

Il termine secolarizzazione, come tale, appare nel trattato di Vestfalia (1648) per indicare il trasferimento di terre e di proprietà dalla Chiesa allo Stato. Nel secolo XIX, appare una società secolare, come organizzazione di carattere militante che intende interpretare e strutturare la vita senza ricorrere al soprannaturale. Nel secolo XX, col nascere della sociologia come disciplina, secolarizzazione comincia ad essere un termine puramente descrittivo e neutro ed entra così nel lessico degli storici. In teologia, tuttavia, continua ad indicare un fenomeno religiosamente negativo, cioè, la perdita di influenza sociale, culturale e politica da parte delle Chiese. Un cambiamento notevole si produce dopo la Seconda Guerra Mondiale. Vari teologi, all'inizio protestanti (Gogarten, Bonhoeffer) e poi anche cattolici, ritengono la secolarizzazione non solo come il risultato, in parte dell'impatto culturale della fede biblica, ma anche come l'esigenza propria della libertà e della responsabilità dell'uomo giunto alla sua maturità. Così, tende a diffondersi, in ambienti religiosi, un apprezzamento più o meno grande per una società secolare che avrebbe sostituito la società sacra del Medioevo. Secolarizzazione, in senso generico, significa allora il processo di emancipazione da parte delle realtà terrestri dalla tutela religiosa.

Lo sviluppo storico del termine gli ha dato una forte tinta emozionale, come anche notevoli ambiguità. Per questo, è stato proposto, ma invano, di eliminarlo dal vocabolario sociologico. In certe indagini sociologiche empiriche, si è giunti a distinguere sei significati differenti, anche se affini, nel modo di fare uso di questo concetto. In termini generali, si può distinguere tra una secolarizzazione istituzionale o sociale ed un'altra intellettuale o esistenziale. Il Concilio Vaticano II distingue tra una secolarizzazione legittima ed un'altra illegittima: " Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le realtà create e le stesse società hanno leggi e valori propri..., allora si tratta di una esigenza legittima..., è conforme al volere del Creatore... Se invece con l'espressione 'autonomia delle realtà temporali' si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che creda in

Dio non avverte quanto false siano tali opinioni " (GS 36). Si tratta allora non più di " secolarità " (legittima), ma di " secolarismo " (illegittimo).

Le ambiguità e la mancanza di chiarezza del concetto possono forse essere dovute ad un significato eccessivamente ristretto. Col concetto di secolarizzazione, si è voluto descrivere l'insieme dei complicati processi sociali e politici che in Europa hanno portato alla costituzione degli stati moderni, Si è fatto questo partendo dall'angolatura prevalente dei rapporti tra la società e la religione. Questo trova la sua giustificazione anche nel regime di cristianità da cui si parte. Però, sarebbe forse più fecondo il procedimento inverso, cioè, comprendere la secolarizzazione come un elemento dei processi di modernizzazione sociale che reclamano la differenziazione dell'area economica, di quella politica, di quella sociale e delle loro rispettive razionalità (Weber). Questi sviluppi, come ogni processo sociale, presentano i pro e i contro. Non potevano non portare a conflitti tra il potere secolare e quello ecclesiastico già stabilito. Cambia la situazione strutturale della Chiesa in seno allo stato moderno e la sua possibilità di influire coattivamente sulla società civile. Questo porta a conclusioni, storicamente affrettate, sul carattere generale dei processi ("declino della religione ", " restrizione alla pura sfera del privato ", " conformità con questo mondo " come strategia di sopravvivenza, ecc.). Su queste interpretazioni globali è possibile presentare una conferma empirica, addirittura osservabile a prima vista, ma con un carattere di parzialità e di immediatezza che non rende giustizia alla complessità totale del processo, e per questo, è difficilmente assumibile in una teoria generale della secolarizzazione.

Oggi, sembra più ragionevole considerare queste, ed altre simili interpretazioni, come momenti parziali di un cambiamento sociale che, nel campo religioso, sembra orientare piuttosto, in primo luogo, verso uno spostamento della funzione della religione in una società moderna, che non è riducibile alla sua privatizzazione né ad un suo adattamento alla società. Il movimento indica piuttosto il senso contrario e non la sua semplice scomparsa. Data la posizione della Chiesa nella società medievale, questo spostamento avviene inizialmente mediante una destabilizzazione dell'influsso religioso diretto su aree tradizionalmente sotto il suo controllo. Il processo può essere sperimentato in modo molto negativo dalle Chiese, ma può portare ad una maggiore autenticità nelle convinzioni e ad una maggiore purificazione degli atteggiamenti religiosi. Questo sarebbe esattamente l'opposto del " declino della religione ". Però, comporta, a sua volta, una

diminuzione quantitativa di quella che potremmo chiamare " religione sociologica ".

In secondo luogo, si ha uno spostamento, all'interno della religione, di quello che viene sperimentato come sacro. Comportamenti, istituzioni, oggetti che prima erano ritenuti intoccabili e fuori da ogni discussione razionale (sacri) per il credente, vengono sempre più introdotti nell'ambito della razionalizzazione con cui Weber caratterizzò l'avvento delle società moderne (desacralizzazione). Non si tratta, però, di un semplice processo lineare, che implicherebbe la perdita della qualità del sacro in queste società: si tratta di uno spostamento verso altre aree, tanto del sacro in senso largo, quanto del sacro religioso in senso stretto. Così, si è anche potuto parlare, con una certa fretta, di un " ritorno del sacro " in seno alle società razionalizzate dell'Occidente. Si può notare a prima vista il fiorire di nuove sètte nella nostra società urbana, probabilmente come protesta sociale contro il carattere anonimo e strumentale dei rapporti che ci sono in essa. Per quello che riguarda il cristianesimo, il carattere di sacro religioso si condensa progressivamente nella persona umana, come immagine della divinità, e nei simboli della tradizione cristiana primitiva: essi significano in senso stretto l'unione dell'uomo col divino (modalità secolare dell'esperienza del sacro). La tendenza sembra coerente con l'orientamento globale delle società tecnologiche, poiché da una parte è accentuata la concezione del trascendente, mentre, dall'altra, non crea difficoltà l'autonomia del campo del profano disponibile per la scienza.

Bibl. - Acquaviva S.S. - Guizzardi G. (a cura di), La secolarizzazione, Ed. Il Mulino, Bologna, 1973. Berger P.L., Il brusio degli angeli, Ed. Il Mulino, Bologna, 1969. Cox H., La città secolare, Ed. Vallecchi, Firenze, 1968. Lubbe H., La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto, Ed. Il Mulino, Bologna, 1970; Milano A., " Secolarizzazione ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1438-1466. Rosanna E., Secolarizzazione o trasfunzionalizzazione della religione?, PAS-Verlag, Zurigo, 1973.

J. Martínez Cortés

Segni dei tempi.

L'espressione segni dei tempi fu usata per la prima volta ufficialmente nella bolla di Giovanni XXIII Humanae salutis (25.12.1961) con cui convocava il Concilio. Nell'enciclica Pacem in terris (11.4.1963) dello stesso Pontefice, diventa una categoria fondamentale. In modo chiaro, vengono in essa indicati quattro segni dei tempi contemporanei: la socializzazione, l'emancipazione delle classi lavoratrici, l'ingresso della donna nella vita pubblica, la libertà dei popoli oppressi. Paolo VI, nella sua prima enciclica Ecclesiam suam (6.8.1964) ripete questa stessa espressione. Chenu descrive i segni dei tempi come " fenomeni generalizzati , che abbracciano tutta una sfera di attività, e che esprimono i bisogni e le aspirazioni dell'umanità di oggi ". La Costituzione conciliare Gaudium et Spes afferma che " è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo " (GS 4; cf UR 4; PO 9). Già Gesù stesso aveva invitato i Farisei a saper interpretare i segni dei tempi " (Mt 16,3) per conoscere l' "ora messianica " o " il segno di Giona " (Lc 11,29), cioè, la presenza salvifica di Dio nella storia.

Nell'esposizione preliminare della Gaudium et Spes, il Concilio indica questi segni: il potere economico, che è in contrasto con la fame e con la miseria di una grande parte dell'umanità; un senso acuto della libertà, che è in contrasto con nuove forme di schiavitù sociale e psichica; il desiderio di unità, interdipendenza e solidarietà, che è in contrasto col pericolo costante della guerra; lo scambio delle idee che è in contrasto coi vari significati che si danno alle parole in ideologie differenti; la ricerca di un ordine temporale più perfetto a cui non corrisponde il progresso spirituale (cf GS 4).

In sintesi: segni dei tempi sono gli avvenimenti storici sufficientemente densi, universali e ripetuti, colti dalla coscienza degli uomini, col significato speciale di rivelare la direzione verso cui si orienta consapevolmente l'umanità, in armonia con le sue necessità ed aspirazioni.

I cristiani, per partecipare come credenti in una Chiesa che vive nella società, devono saper leggere evangelicamente gli avvenimenti dotati di un dato orientamento e che, nella loro sostanza più profonda, sono rivelatori di un progresso storico, mondiale ed ecclesiale. La Chiesa percepirà i segni dei tempi nella misura in cui sarà presente nel mondo. Ora, gli avvenimenti possono essere oggetto di interpretazioni differenti, a seconda della varie ideologie. In sé, i segni dei tempi sono ambigui, come è ambiguo tutto l'elemento umano: può essere immagine dell'azione di Dio o ombra di un idolo superbo. Solo la fede può decifrare nei segni dei tempi i disegni di Dio.

Bibl. - Chenu M.D., I segni dei tempi, in: Aa.Vv., La Chiesa nel mondo contemporaneo, Ed. Queriniana, Brescia, 1966, pp. 85-102. Gennari G., " Segni dei tempi ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1400-1422. Latourelle R., Cristo e la Chiesa segni di salvezza, Ed. Cittadella, Assisi, 1971. O' COLLINS G., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1982. Pellegrino M., La Chiesa nel mondo, Ed. Esperienze, Fossano, 1967.

C. Floristán

Sequela.

Parliamo della sequela di Cristo, l'unico che merita di essere seguito. D'altra parte, questo ritagli apparente viene ampliato dal fatto fondamentale che viene esteso a tutti i cristiani, senza alcun limite che sia riservato come privilegio o come vocazione li una casta concreta.

In realtà, il cristiano non può dire che il termine sequela, almeno nella sua forma verbale, è una parola nuova. Basta aprire i vangeli per trovare formule chiare di sequela (Mc 8,34 e par.).

Tuttavia, non si può neanche dire che la parola è classica. I classici sembrano ignorarla. Perfino il Concilio Vaticano II che usa la parola " sequela " (PC 2) e chiama i cristiani " seguaci di Cristo " (LG 40), porta a costatare che negli indici riguardanti Cristo, almeno in molti di essi, la parola " sequela " non ha il posto che meriterebbe di avere.

Generalmente, però, è stato dato ora un recupero abbastanza importante a questa parola. Soprattutto la vita religiosa l'ha posta come base della sua esistenza. È necessario estenderla ad ogni cristiano, poiché non è una parola qualsiasi. Il suo recupero comporta indubbiamente il recupero di categorie importanti.

Tradizionalmente, si è parlato di imitazione. Si è voluto considerare questo termine come più ampio e più profondo, che riguarda tutto l'essere umano. Però, la parola imitazione corre il rischio di essere intesa come mimetismo. Ciò avviene se si bada - alle forme e ai dettagli più che al fondo, se si vuole avere un copione materiale della vita di Gesù, invece di assumere la sua personalità e di lì, aprirsi alla vita di ogni tempo e luogo senza i condizionamenti dell'elemento puramente materiale.

I vari scritti neotestamentari (sinottici, Giovanni, Paolo) hanno espresso la realtà della sequela con una terminologia e perfino con una teologia diverse, ed anche in contesti differenti: vocazioni particolari, il racconto della passione, frasi fatte, ecc. Tutti questi contesti comportano una donazione totale della persona. La sequela di Cristo non è un gioco. Tuttavia, ogni scritto neotestamentario accentua aspetti vari. Forse ciò che colpisce di più è che i sinottici accentuano gli aspetti storici, mentre Giovanni e Paolo sottolineano la signoria di Cristo risorto. I primi sembrano più concreti e più incarnati, e non c'e dubbio che oggi godono di una preferenza che non hanno sempre avuto.

Forse il primato della prassi è quello che ha maggiormente recuperato la categoria della sequela (J.B. Metz), e lo ha recuperato proprio nella cristologia. " La prassi della sequela appartiene costitutivamente alla cristologia " (J.B. Metz), essendo una denuncia delle cristologie " idealiste " che, almeno nel mondo sviluppato, continuano ad essere la maggioranza.

La sequela non è una teoria, né una visione particolare della vita: è una vita. Non esistono cammini di stelle in cui camminano menti astrali: esistono cammini di terra, o di asfalto, su cui cammina il Signore Gesù seguito dai suoi discepoli.

L'ambiente di passione in cui Gesù invita a seguirlo (Mc 8,34 e par.) ha unito intimamente le parole sequela, abnegazione e croce. Siccome le ultime due sono spesso fraintese, è logico che ciò avvenga anche per la parola " sequela ".

Abnegazione e croce non sono termini negativi, o comunque non lo sono necessariamente. Abnegazione non vuol dire chiusura, ma divieto di chiusura. L'abnegazione è la vittoria dell'io a favore degli altri; è dimenticarsi per donarsi. È sempre la difficoltà dell'elemento positivo che esige un atteggiamento che ha un nome negativo ed una storia non molto attraente.

Nemmeno la croce è un termine negativo. Non deve neanche essere limitata ad un momento della vita. La croce non è un elemento che ad un certo punto è introdotto nella vita: è la dimensione costosa che comporta ogni vita degna.

In questo senso, quando Gesù invita a seguirlo, Egli dice che questa sequela non è facile; dice che essa esige di dimenticare decisamente i canti delle sirene a cui siamo abituati da una natura che spesso si prende gioco di noi; dice che tutto questo è come prendere una croce gravosa. Però, Gesù dice anche: non è il peso della croce che rende difficile e che rallenta la sequela di

Gesù, ma è il modo di portarla. L'abnegazione e la croce diventano così un ottimo criterio di discernimento. L'abnegazione e la croce non sono concetti, ma atti vitali concreti ed incarnati nelle situazioni storiche di ogni istante. Infatti, non si segue Gesù a tratti, in modo intermittente, ma continuo, per tutta la vita. La sequela non si può raccorciare a piacimento.

Il contesto di passione in cui si parla di sequela può aver fatto dimenticare il nesso tra sequela e risurrezione. Di fatto, la risposta di Pietro dimentica completamente la risurrezione (Mt 16,22), eppure, Cristo aveva parlato anche di risurrezione nello stesso contesto (Mt 16,21).

La passione non deve essere un ostacolo per unire sequela e risurrezione. Tra l'altro, perché la passione non può essere interpretata correttamente se non si ha presente il cammino che porta alla passione (la vita di Gesù) e l'orizzonte nuovo che si apre con la passione (la risurrezione).

Bibl. - Bpnhoeffer D., Sequela, Ed. Queriniana, Brescia, 1971. Lozano J.M., La sequela di Gesù, Milano, 1981. Mongillo D., " Sequela ", in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., 1989, pp. 1431-1443. Schulz A., I discepoli del Signore, Torino, 1967. Tillard J.M., Carisma e sequela, Bologna, 1978.

A. Guerra

Sessualità.

Circa l'istinto per l'incontro personale, è stato affermato più volte che l'errore più grave del discorso antropologico è quello di trasformare dimensioni parziali in un assoluto. Questo è vero in modo speciale nell'ambito della sessuologia.

È evidente che la sessualità costituisce una delle dimensioni fondamentali dell'essere e del progetto umano. La sua maturità o personalizzazione è indubbiamente condizionata dal suo sviluppo. Però, questa affermazione non deve appannare e tanto meno spegnere gli altri innumerevoli fattori che illustrano l'inafferrabilità umana. Molti antropologi si chiedono perché si è data così grande importanza all'istinto sessuale quando ce ne sono altri maggiormente primari ed esigenti. A mio parere, è perché, all'interno dell'assolutizzazione del sesso, è avvenuto dell'altro, e cioè, l'assolutizzazione del suo strato più elementare, la pura istintività. Ciò non è riuscito, però, ad impedire che, in forma più o meno esplicita, la sessualità venisse relegata alla

globalità del fattore affettivo e dell'amore; di qui, la sua trascendenza e la sua esaltazione.

Analizziamo in sintesi i punti principali del fenomeno sessuologico. Senza entrare nella polemica dell'evoluzionismo nel senso filogenetico darwiniano, è doveroso distinguere la partenogenesi dal dimorfismo sessuale. Nella prima, la riproduzione si compie mediante la divisione ripetuta di cellule sessuali femminili senza che partecipi minimamente qualche elemento o gamete maschile. Nel dimorfismo, invece, è essenziale la partecipazione di due individui completamente differenziati: la riproduzione, infatti, è il frutto dei gameti o cellule specializzate che rappresentano nella loro totalità ognuno dei due. Si adducono molti motivi per giustificare questa complessità, ma in ultima analisi, dobbiamo riconoscere che annaspiamo nel mistero. Già all'interno del dimorfismo con gameti, troviamo le forme più varie di unione, tanto nel regno vegetale quanto nel regno animale. Però, l'altro salto strettamente qualitativo ed inspiegabile si trova solo nella specie umana. In essa, l'aspetto sessuologico comprende i seguenti strati:

a) Quello istintivo. Esso costituisce un circolo chiuso, ripiegato su se stesso. Il suo ermetismo, quasi cibernetico, lo difende dai possibili errori della libertà. Freud distingue tra istinto e libidine. Al margine della polemica suscitata col significato esatto della parola trieb nell'esposizione freudiana, è evidente che l'autore connette l'elemento istintivo con le radici biologiche (genitalità, ecc.), mentre, per parlare degli strati più psicologici ed affettivi, egli usa il termine libidine. Secondo Jung, tuttavia, la libidine comporta l'" istintività generale ". Ciò che interessa qui e che bisogna mettere in risalto è il carattere essenzialmente egocentrico, egoista, del fattore istintivo nella stratificazione sessuologica.

b) Lo strato erotico. Si riferisce alle radici psicologiche e più strettamente al mondo dell'intelletto-volontà e dei sentimenti. È nutrito dalla capacità di rottura dei circoli ermetici degli istinti posseduti dalla coscienza riflessa. Però, c'è da notare che già i Greci e poi gli Scolastici si erano accorti che nemmeno questo strato sfuggiva alla tirannia dell'io. Il movente delle facoltà superiori che definiscono ciò che è più genuinamente umano è il bisogno che cerca continuamente il proprio bene.

c) Lo strato trascendente o religioso. Si noti come anche la normativa dell'amore nel credente è stata inquadrata nella tirannia dell'io, costituito come riferimento del principio corretto: " Amerai il prossimo come te stesso ".

d) L'agàpe. Si può comprendere l'impatto che produsse a suo tempo il libro di A. Nygren, Eros e Agape (Ed. Il Mulino, Bologna, 1971). L'agàpe è la vittoria della donazione; è la possibilità di amare senza che il movente sia " il proprio bene " come oggetto formale della volontà umana. Come è possibile questa vittoria sull'egoismo radicale dell'indigenza umana? Invertendo i due termini dell'aforisma classico: " sapersi e sentirsi amati ", invece di " amare ed essere amati ". L'espressione giovannea dà senso al NT: " La carità non sta nel fatto che tu ami Dio, ma che Dio ti ama ". Il comando " Amatevi come io ho amato voi " comporta, per il credente, il trionfo dell'incontro che comporta questa linea lunga dell'amore che inizia nel Padre, si esprime nell'oblazione concreta del Figlio, permane nel suo Spirito, ed attraversa ogni creatura per ritornare nuovamente al Padre. L'agàpe significa un incontro che non è stato provocato dall'indigenza, ma dalla pienezza. Questo è l'ambiente dossologico del credente, in cui l'istinto e l'eros si liberano dai vincoli dell'io come primo esistenziale.

Osservazioni per una pedagogia sessuologica. Occorre approfondire come fonte primaria il dato rivelato. Si noti come in esso tutta la storia della salvezza può essere espressa in chiave sessuologica in quanto solo questa trova il suo autentico significato partendo dalla dinamica dell'amore. All'interno dell'ambiente rivelato, notiamo tre passi particolarmente illuminanti:

a) Il racconto paradisiaco del genesi, cioè, l'uomo Adamo e la donna Eva in armonia perfetta con se stessi e col cosmo. L'equilibrio rimane giustificato in quanto la creatura è aperta all'iniziativa di Dio. L'eccentricità e la rottura provocano l'autismo, il nascondimento, il ripiego sull'io, la perdita dell'eden. Dopo la cacciata dal paradiso terrestre, non rimane alla coppia altro progetto che il ritorno a riscoprire la lunga linea dell'amore che inizia nel cuore del Padre.

b) Nell'Ultima Cena, nell'agàpe, è proclamato il NT. I due tratti fenomenologici della pienezza sessuologica sono costituiti dalla donazione e dalla fusione. La coppia umana deve riconoscere la solitudine radicale di ognuno dei suoi membri. L'incomunicabilità è il tratto essenziale della persona per la filosofia scolastica in quanto allude al nucleo della individualità, ciò per cui un essere umano è definito come soggetto unico ed irrepetibile e non può trasferirsi ad un altro. L'amore si esprime nella donazione e cerca l'unione. L'affermazione " saranno due in una sola carne " è una mèta desiderabile, ma impossibile. Solo nel sacramento della

comunione si realizza il prodigio per il credente, in termini che scandalizzano in un primo momento, fino a quando viene illuminato il significato profondo dell'apparente cannibalismo: " Prendete e mangiate; questo è il mio corpo..., ecc. " Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui ", ecc...

c) Il cantico dell'amore, cioè, la catechesi e la pastorale in genere sulla sessualità hanno in 1 Cor 13 uno strumento insuperabile per la formazione. Si osservi la sua ricchezza antropologica. Nei versetti 1-3, san Paolo supera tutte le correnti psicologiche contemporanee in molti versanti importanti. È importante ricordare quelli che primeggiano nel mondo sentimentale sul fattore noetico o ideologico e quello delle motivazioni profonde di comportamento. " Se parlassi le lingue... Se avessi il dono della profezia e avessi tutta la conoscenza, se possedessi tanta fede... ma non avessi la carità... Se distribuissi tutti i miei beni e consegnassi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità... " (1 Cor 13, 1-3). Si ha quasi la sensazione che l'uditorio non colga il concetto di amore proposto da Paolo... Come è possibile distribuire tutti i beni e il corpo per essere bruciato se non c'è l'amore? Ci vuole una definizione, ma Paolo non cade in ciò che io ho chiamato passione e difetto di definire. Ancora una volta, Paolo supera la metodologia fenomenologica del nostro tempo e si limita a presentare i tratti fondamentali che configurano l'amore. Un'analisi attenta di questi caratteri ci porta all'esposizione più chiara e più matura che si possa applicare al senso globale della sessuologia.

Bibl. - Autiero A., " Sessualità ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1222-1236. Balestro P., Legge e libertà sessuale, Ed. Rusconi, Milano, 1982. Davanzo G., Sessualità umana e etica dell'amore, Ed. Ancora, Milano,1986. Gatti G., Morale sessuale educazione dell'amore, Ed. Elle Di Ci, Leumann, (Torino), 1988. Hortelano A., Morale responsabile, Ed. Cittadella, Assisi, 1968. Peretti M., L'educazione sessuale, in: Aa.Vv., Questioni di pedagogia, Brescia, 1975, pp. 585-616. Vidal M., Morale dell'amore e della sessualità, Ed. Cittadella, Assisi, 1973.

M. Ruiz-Mateos

Sètta.

Il termine sètta non è univoco: può essere inteso in senso strettamente teologico o in senso sociologico.

Anche la sua etimologia è ambigua: potrebbe derivare dal latino secatum (tagliato), ed allora, entra nel significato teologico. Può derivare anche da secutum (seguìto), ed allora entra nel senso sociologico, ma senza escludere quello teologico.

In senso teologico, sètta si riferisce agli aspetti dottrinali per cui un gruppo si separa o è tagliato dal corpo religioso principale che definisce l'ortodossia.

In senso sociologico, le sètte sono movimenti d. protesta religiosa, piccoli all'inizio, che generalmente si riuniscono attorno ad un leader (seguaci). L'impegno con la sètta è volontario. Però, sono ammesse in essa soltanto quelle persone che hanno dato prova della loro convinzione. L'appartenenza ad una sètta si basa sulla sottomissione costante alle sue credenze e

pratiche. Rifiutano l'autorità della religione stabilita nella società che viene comunemente ritenuta accomodante.

A prima vista, le sètte possono sembrare fenomeni marginali della storia, cioè, piccoli gruppi di persone polarizzate, ideologicamente e affettivamente, attorno ad un leader e ad alcune idee estranee alla società in cui vivono. Tuttavia, le sètte hanno avuto certe volte un grande significato storico. Le sètte possono alle volte funzionare come catalizzatori, raccogliendo in forma critica gli scontenti e le aspirazioni sociali; altre volte, possono precedere o fomentare la reintegrazione sociale, come in Giappone, la Soka Gakkai.

Nel senso sociologico largo della parola, le sètte come gruppi di seguaci di un certo spirito religioso stanno ai margini delle grandi religioni, od anche dentro, come per esempio, certe associazioni religiose nella Chiesa cattolica. Però, il concetto di sètta varia a seconda dell'organizzazione strutturale della religione madre. Per esempio, all'interno dell'induismo che possiede un carattere di diffusione, di decentralizzazione e di pluralismo, il settarismo ha un senso più ristretto che non nel cristianesimo. Questo cominciò con l'essere una sètta giudaica. Quando, però, divenne la religione ufficiale dell'impero romano, oltre a preoccuparsi di raggiungere l'uniformità nella pratica religiosa, ritenne sempre il fattore dottrinale come il criterio principale dell'appartenenza. Erano seguaci di qualche sètta quelli che volontariamente professavano credenze differenti da quelle della Chiesa e si associavano in una fede comune fuori dal controllo della Chiesa.

Questo rapporto di opposizione alla Chiesa concepita sociologicamente come l'organizzazione che detiene il potere religioso, è servito in sociologia per elaborare lo schema concettuale con cui viene definita la sètta sociologica. Essa è concepita come uno dei poli di un continuum o sètta-sètta stabilita-denominazione-chiesa nazionale-chiesa universale. I suoi lineamenti, ricavati fondamentalmente dalla storia del medioevo cristiano, sono caratterizzati in contrapposizione a quelli della Chiesa.

In primo luogo, sul piano organizzativo. Il tipo Chiesa presenta una struttura di grande organizzazione, prevalentemente burocratica e conservatrice. Il tipo sètta (presenta una struttura più propria di un gruppo piccolo; i rapporti e pertanto anche il controllo dei comportamenti sono prevalentemente interpersonali.

In secondo luogo, sul piano delle finalità religiose. Il tipo Chiesa persegue fini universali, che tendono a raggiungere tutti gli uomini, almeno quelli della società in cui si trova (chiese nazionali) e tutte le realtà. Il tipo sètta persegue fini più ristretti. Si rivolge, generalmente, ad un gruppo di eletti. Ritiene di essere incompatibile con certi tipi di realtà mondane.

In terzo luogo, sul piano dell'ordine sociale. Il tipo Chiesa si ritiene un elemento costitutivo dell'ordine in vigore. Pertanto, è solito mantenere relazioni anche con gli strati sociali superiori. Il tipo sètta si considera in conflitto con l'ordine sociale in vigore e ritiene incompatibili alcune sue realtà. Conseguentemente, ha rapporti preferibilmente con quegli strati sociali che in qualche modo non sono pienamente integrati in questo ordine sociale.

Da questo, deriva in quarto luogo, che, sul piano della vita spirituale, il tipo Chiesa, quantunque distinta dal mondo, conserva di fronte ad esso un atteggiamento sostanzialmente positivo. L'ordine mondano, rettamente usato, è un mezzo per raggiungere l'ordine trascendente dell'al di là. L'ascesi consiste nel regolare i rapporti individuo-mondo, riguardo a qualsiasi termine. Tutti sono in grado di praticarla. Il tipo sètta, invece, ha una visione negativa del mondo; i suoi fedeli sono orientati verso la vita soprannaturale mediante il rifiuto, poichè non esiste la possibilità di un retto uso di una parte dell'ordine sociale. L'ascesi è realizzata come una rinuncia al mondo dell'individuo eletto. Il compito della comunità della sètta consiste nel creare un ambiente di vita che permetta di mettere in pratica la propria dottrina.

Questo schema sociologico è stato estratto da una ovvia molteplicità di forme storiche. Le sètte hanno incarnato socialmente alcuni degli aspetti connessi con la problematica del fatto religioso. Come vivere la trascendenza

in questo mondo? Le sètte mettono in risalto la santità soggettiva, mentre le chiese tendono ad oggettivare il concetto di grazia. L'accentuazione dei lineamenti porta le chiese ad adattarsi alla società, e le sètte al fanatismo.

Nelle società contemporanee, industriali o post-industriali, sottoposte inizialmente a processi secolarizzatori, c'è un'impressionante fioritura di sètte, anche culturalmente eterogenee, di tipo orientale, i cui proseliti sono nella maggioranza giovani. Alcune di queste sètte trovano un forte rifiuto sociale per il modo con cui preparano o programmano i loro seguaci. Il fenomeno odierno delle sètte supera le frontiere religiose per entrare in campi politici e sociali. Si può intendere ciò come una reazione di compenso all'anonimato e alla strumentalizzazione dei rapporti nelle nostre società urbane.

Bibl. - Cesnur, I nuovi movimenti religiosi. Sètte cristiane e nuovi culti, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1990. Introvigne M., Le nuove religioni, SugarCo, Milano, 1989. Labreque C., Le sètte e le gnosi, Ed. Ancora, Milano, 1987. Mayer J.F., Le nuove sètte, Ed. Marietti, Genova, 1987. Susbrack J., La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani, Ed. Queriniana, Brescia, 1988. Terrin A.N., Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa, Ed. Morcelliana, Brescia, 1987.

J. Martínez Cortés

Settimana Santa.

La Settimana Santa, chiamata anticamente, Settimana Maggiore, o Settimana Grande, è la settimana che commemora la passione di Cristo. È composta di due parti: la fine della Quaresima (dalla Domenica delle Palme al Mercoledì Santo) e il triduo pasquale (giovedì, venerdì e sabato-domenica). È il tempo della massima intensità liturgica di tutto l'anno. Incide profondamente nel cattolicesimo popolare, soprattutto con le processioni.

Nella Settimana Santa, si possono scoprire quattro strati corrispondenti ad epoche differenti:

1) la celebrazione sacramentale della notte pasquale col battesimo, la cresima e l'Eucaristia. Il triduo pasquale è sorto intorno alla celebrazione di quella notte. È il cosiddetto strato misterico.

2) Le rappresentazioni dei fatti storici, come si possono notare nella processione delle palme, nella lavanda dei piedi, nell'adorazione della croce il venerdì santo. È lo strato psicologico.

3) Lo svolgimento delle funzioni preparatorie che portano a costituirsi in celebrazioni che precedono le azioni a cui sono ordinate, come la benedizione delle palme, l'altare della riposizione del giovedì, la bene dizione degli olii sacramentali. Sono i riti preparatori.

4) La sovrapposizione di atti pii corrispondenti al cattolicesimo popolare, come le visite all'altare della reposizione, l'ora santa, la via crucis popolare, le processioni spettacolari, le rappresentazioni drammatiche, gli atti di fratellanza. È lo strato della religiosità popolare.

La settimana santa è inaugurata con la domenica della Palme, in cui si celebrano i due aspetti centrali del mistero pasquale: la vita, o il trionfo, mediante la processione delle palme, in onore di Cristo Re, e la morte, o sconfitta, mediante la lettura della passione corrispondente ai vangeli sinottici (quella di Giovanni è letta il venerdì Santo). A partire dal secolo V, si celebrava in Gerusalemme, con una processione, l'ingresso di Gesù nella Città Santa, poco prima di essere crocifisso. Da Gerusalemme, questa processione si diffuse in Oriente (secolo V) e in Occidente (secoli VI e VII). A causa dei due aspetti che questo giorno presenta, lo si chiama Domenica delle Palme (aspetto vittorioso) o Domenica di passione (aspetto doloroso).

La seconda parte della Settimana Santa è costituita dal triduo pasquale che commemora, giorno per giorno, gli ultimi eventi della vita di Gesù, svolti in tre giorni.

Bibl. - Andronikof C., Il senso della Pasqua nella liturgia bizantina, 2 voll., Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1986. Bergamini A., " Triduo pasquale ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1534-1538. Cantalamessa R., La Pasqua della nostra salvezza, Ed. Marietti, Torino, 1971. Durwell F.X., La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza, Ed. Paoline, 1969. Nocent A., Celebrare Gesù Cristo. L'anno liturgico, IV. Tempo pasquale, Ed. Cittadella, Assisi, 1977.

C. Floristán

Simbolo.

Il concetto di simbolo è compreso in quello più generico di segno, che può essere definito come un mezzo di conoscenza indiretta, cioè, come una realtà che, nel venire conosciuta, porta a conoscerne un'altra. La realtà segno può essere un'azione, un oggetto, o una situazione.

All'interno della categoria del segno. Si possono distinguere i segnali e i simboli.

Il segnale è un segno di primo grado, o indicatore. Si fonda sulla associazione di due concreti, uniti da un nesso naturale (fumo-fuoco), o convenzionale (semaforo rosso-aspettare).

Il simbolo è un segno di secondo grado. Nell'antica Grecia, sým-bolon significava mettere insieme due frammenti di un oggetto, ognuno dei quali era posseduto da un individuo e gli serviva per farsi conoscere. Partendo da questa etimologia, il simbolo è caratterizzato come un segno che unisce due aspetti della realtà: uno, oggettivo; l'altro, soggettivo. La sua finalità è quella di formulare un'esperienza. Si potrebbe definire come la rappresentazione di una assenza, come la rappresentazione di qualcosa a cui non è possibile accedere per altra via. A seconda dell'esperienza formulata, il simbolo può evocare un ricordo (anàmnesi); può produrre un sollievo (catartico); può incarnare un'aspirazione (profetico); può rivelare una presenza (epifanico).

La costanza e la somiglianza dei simboli lungo i tempi e le culture mostra che il simbolo significante o elemento oggettivo non è arbitrario, ma corrisponde a certe configurazioni psichiche profonde, che sono anche fonti di energia. Pertanto questa energia non è libera, ma incorporata a forme da cui è vincolata. L'essenza del fattore creativo sta nel dare una formulazione a queste energie. Per questo, non basta l'attività consapevole, capace di un lavoro logico, ma che lascia sfuggire l'elemento decisivo dell'esperienza. Il cosciente fa formulare le esperienze radicate nell'inconscio. Così, il simbolo spunta da strati pre-discorsivi; questo fa sì che non può mai essere ridotto adeguatamente a concetti. Il concetto informa. Il simbolo, inoltre, richiama e configura emozioni. Desta risonanze che lo rendono continuamente suggeritore. Fa pensare, ma è un pensare investito di energie. Di qui, la sua radice numinosa.

Se si ammette un " inconscio collettivo ", ossia, se si ammettono configurazioni di esperienze comuni ad un collettivo umano, ad una cultura, e perfino a più culture, possiamo dire che i simboli fondati su queste immagini dell'inconscio collettivo esprimono l'interpretazione che questa cultura fa della realtà (archetipi culturali). Quanto più arcaica e profonda è l'immagine (nascere, morire, mangiare, bere, lavarsi, il sangue, il sesso) e tanto più universale sarà il suo significato.

Quando si esaurisce il contenuto, o si banalizza l'immagine di un simbolo, può scomparire dalla coscienza, o razionalizzarsi. In questo caso, perde il suo

alone numinoso, cioè, la sua capacità di destare emozioni; passa dall'inconscio al cosciente collettivo come simbolo morto, inefficace. L'efficacia del simbolo, infatti, si radica sulla sua struttura duplice, come costellazione conoscitiva-affettiva, che si riferisce all'uomo tutto intero. Il simbolo è produttore di significato, col riunire (sym-bàllein) il cosciente e l'inconscio, il mondo esterno e quello interno dell'uomo. Per mezzo del simbolo, l'uomo non vive unicamente dentro la realtà circostante, come un semplice elemento della natura, ma anche in una dimensione di questa realtà, quella del suo significato.

Simboli sacramentali. Per comprendere i simboli sacramentali, conviene distinguere tra simboli vincolanti e svincolanti. Quando il simbolo porta ad un significato, e termina in esso, concentra l'energia in sé stesso (vincolante). Quando, invece, il simbolo si apre oltre ogni significato, libera energie (svincolante) che rimangono disponibili per un incontro con questo oltre; essi agiscono per richiamo e non per riferimento. Lasciano dietro di sé le immagini o le azioni che li costituiscono, verso una realtà superiore che si manifesta in essi; sono epifanici e rendono possibile un contatto. Producono un momento di vita lirica, senza una valutazione razionale, anteriore al pensiero e perfino al sentimento; così funzionano i simboli poetici, estetici e religiosi. Questo è l'obiettivo finale del simbolo sacramentale, cioè, varcare il proprio simbolo per arrivare all'esperienza del divino.

Quando questo, in modo abituale, non avviene, si pongono seri problemi pastorali e liturgici. Se un simbolo svincolante non riesce a compiere la sua funzione, vuol dire che non sono state poste le condizioni per la sua efficacia.

I simboli rituali sono necessari per l'espressione religiosa. Usano le parole, i gesti e le azioni su una materia concreta (pane, acqua). Con l'azione, il simbolo rituale esprime soprattutto il suo aspetto numinoso; con la parola, il suo aspetto luminoso o formulato. Di fatto, l'azione è ambigua, ha bisogno di essere specificata dalla parola per dirigersi in un determinato senso. Però, non basta una parola qualsiasi: anche la parola deve essere l'espressione di un'esperienza.

Nemmeno basta la parola da sola: l'azione ed il gesto le dànno corpo come mezzo di espressione numinosa. Ci sono zone di esperienza che non si possono tradurre adeguatamente con parole. Per esprimere più pienamente uno stato d'animo, l'uomo ha bisogno di fare uso del suo corpo.

Come avviene con tutti i simboli, nemmeno quelli rituali possono essere semplicemente appresi: devono affondare le loro radici nell'essere umano e

nel suo rapporto col mondo. Perciò i simboli più efficaci sono quelli che corrispondono ad azioni o a gesti più naturali, da una parte; e traducono esperienze più universali, dall'altra. Non si può aspettarsi che il simbolo rituale sia psicologicamente efficace se non appartiene al mondo dell'individuo che ne fa uso. L'Eucaristia, per esempio, il cui simbolo primario è il pasto in comune come espressione di amicizia, è potenzialmente universale per la sua radice fisiologica e comunicativa. Non è così per altri simboli rituali che sono intelligibili solo nel contesto di una determinata cultura.

Pertanto i simboli rituali, per avere la loro capacità di espressione, non devono essere complicati, ma trasparenti ed elementari. Quando i simboli perdono il loro impatto, si tende a sovraccaricare il rituale, o lo si trasforma in cerimonie, cercando di colmare il vuoto con lo spettacolo e con la retorica. È un indicatore sociale della necessità di occupare il posto dell'esperienza assente.

Bibl. - Aa.Vv., Il segno nella liturgia, CAL, Roma, 1970. Eliade M., Trattato di storia delle religioni, Torino, 1966. Guardini R., I santi segni, Ed. Morcelliana, Brescia, 1964. Mateos J. - Barreto J., Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico, Ed. Cittadella, Assisi, 1982. Righetti M., Manuale di storia liturgica, 1, Ed. Ancora, Milano, 1964, pp. 57-74. Sartore D., " SegnoSimbolo ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1370-1381. Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, , pp. 46-106.

J. Martínez Cortés

Sindacalismo.

Alla fine del secolo scorso, i coniugi Beatrice e Sydney Webb definirono il sindacato come " una associazione pemanente di salariati che si propongono di difendere o di migliorare le condizioni del loro contratto di lavoro ". Pio XII affermò che " i sindacati sono sorti come una conseguenza spontanea e necessaria del capitalismo eretto a sistema economico " (Soyez les bienvenus, 3). Difatti, la loro ragione d'essere poggia sul fatto che una cosa sono i lavoratori ed un'altra sono i proprietari dei mezzi di produzione.

Le due principali tendenze esistenti oggi sono:

a) il sindacalismo riformista che, trascurando qualsiasi piano a lunga scadenza, ha come unico fine l'acquisto di benefici immediati e tangibili;

b) il sindacalismo di ispirazione marxista che propugna una distribuzione di competenze tra il sindacato ed il partito: il primo si preoccupa di migliorare le condizioni di lavoro e deve essere subordinato al secondo che si occupa delle trasformazioni strutturali.

La Chiesa difende il diritto che hanno i lavoratori di costituirsi in sindacati e di iscriversi liberamente ad essi. Però, mette in guardia contro il pericolo che si trasformino in un veicolo di egoismo collettivo in mano a gruppi dotati di una maggiore o minore capacità di rivendicazioni (cf GS 68; Mater et Magistra, 97-103; OA 14; Laborem exercens 20). Di fatto, oggi i sindacati sussistono e rappresentano gli interessi dei lavoratori fissi, ma non quelli dei lavoratori occasionali, clandestini, disoccupati, ecc., che sono sempre più numerosi.

Bibl. - Aa.Vv., Per una teologia del lavoro nell'epoca attuale, Ed. dehoniane, Bologna, 1985. C.E.I., Commissione per i problemi sociali e il lavoro, Il lavoro è per l'uomo. Occupazione, programmazione, partecipazione, Ed. AVE, Roma, 1984. Doni O.P., " Sindacalista ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1236- 1246. Galli G., I cattolici e il sindacato, Palazzi, Milano, 1969. Turone S., Storia del sindacato in Italia 1943-1980, Ed. Laterza, Bari.

L. González-Carvajal

Sinodo.

Il Sinodo dei vescovi, dice il Nuovo Codice di Diritto canonico, " è un'assemblea di Vescovi i quali, scelti dalle diverse regioni dell'orbe, si riuniscono in tempi determinati per favorire una stretta unione fra il Romano Pontefice e i Vescovi stessi, e per prestare aiuto con il loro consiglio al Romano Pontefice nella salvaguardia e nell'incremento della fede e dei costumi, nell'osservanza e nel consolidamento della disciplina ecclesiastica e inoltre per studiare i problemi riguardanti l'attività della Chiesa nel mondo " (CIC c. 342).

In un senso generale, il Sinodo è la riunione di rappresentanti qualificati di una Chiesa o di varie per mettere in comune le esperienze e i problemi e trovare soluzioni comuni.

Il fenomeno sinodale è apparso già nel secolo II e si è diffuso in tutta la Chiesa nel secolo III e nel secolo IV. In questo modo, la Chiesa appare come una comunione di Chiese locali , mentre si riflette sulla fede e si denunciano

le deviazioni. Evidentemente, ci sono tanti modelli di sinodi, sia in Occidente che in Oriente. La parola sýnodos è sinonimo della parola concilio. In realtà, il sinodo è un momento centrale di una Chiesa (diocesana, regionale o nazionale) per deliberare, prendere decisioni riguardanti il futuro, scegliere dei responsabili, manifestare la sua unità, celebrare la sua comunione con tutta la Chiesa universale. La sinodalità è, insieme alla collegialità e alla conciliarità, un'espressione fondamentale della comunione cristiana.

Tanto le Chiese orientali quanto quelle sorte dalla Riforma hanno un'organizzazione sinodale. Invece, non appare così chiara la sinodalità nella Chiesa latina a causa della prevalenza del papato. Certamente, il Codice del 19171918 aveva dedicato un capitolo ai " concili plenari e provinciali " ed un altro al " sinodo diocesano ". Però, queste assemblee avevano una scarsa importanza pastorale. Si può dire che il Vaticano II ha rivalorizzato il principio sinodale all'interno della Chiesa (LG 22), specialmente creando il Sinodo dei vescovi con queste parole: " Una più efficace collaborazione al Supremo Pastore della Chiesa la possono prestare, nei modi dallo stesso Romano Pontefice stabiliti o da stabilirsi, i Vescovi scelti da diverse regioni del mondo, riuniti nel Consiglio propriamente chiamato Sinodo dei Vescovi: Sinodo che, rappresentando tutto l'Episcopato cattolico, dimostra che tutti i Vescovi sono partecipi, in gerarchica comunione, della sollecitudine della Chiesa universale " (CD 5). Si è inteso così che il Concilio venisse prolungato in una specie di sinodo permanente come " segno di collegialità ". Paolo VI, col " motu proprio " Apostolica sollicitudo (15.9.1965) diede al Sinodo dei Vescovi un carattere puramente consultivo. Da allora, il Sinodo si è riunito varie volte, ha trattato temi importanti ed ha emesso alcuni documenti di rilievo. Però, il modo di governo papale non ha subìto grandi modifiche.

Bibl. - Corecco E., " Sinodalità ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B. , pp. 1466-1495. Evdokimov P., L'Ortodossia, Ed. Il Mulino, Bologna. Feliciani G., Le conferenze episcopali, Bologna, 1974. Mortari L., Consacrazione Episcopale e collegialità, Firenze, 1969. Peri V., I concili e le Chiese, Roma, 1965.

C. Floristán

Socialismo.

Col termine socialismo, si intendono i sistemi economici basati sulla proprietà collettiva dei mezzi di produzione. Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) chiamarono utopisti tutti i socialisti che li avevano preceduti. Infatti, dopo aver fatto un'analisi critica del mondo reale, erano passati direttamente quella dell'utopia, senza stabilire con precisione i procedimenti che, nella pratica, in grado di giungere ad essa. Di fatto, sembravano supporre che fosse sufficiente la persuasione affinché la società assecondasse i loro progetti. Tra questi primi socialisti, vanno ricordati: Saint-Simon, Blanc, Fourier e Owen.

Marx e Engels rivendicarono per il loro socialismo l'aggettivo scientifico, perché intendevano elaborare una scienza esatta della società capace di fornire una guida sicura per l'azione rivoluzionaria. La loro analisi del capitalismo li portò alla conclusione che una serie di contraddizioni interne avrebbero prodotto, dopo varie crisi cicliche, una crisi generale. Giunto questo momento, e non prima, ci sarebbero state le condizioni oggettive affinché il proletariato prendesse il potere. Il suo primo compito sarebbe stato quello di stabilire la società socialista, basata sulla proprietà di Stato dei mezzi di produzione, sulla programmazione dell'economia e sulla dittatura del proletariato. Però, questa situazione sarà solo una fase di transizione, con una finalità educativa, verso la società comunista. Si arriverà ad essa quando il popolo sarà sufficientemente maturo da rendere non necessaria la coazione. Allora, non solo scomparirà la dittatura del proletariato, ma scomparirà anche lo Stato 98 inteso come strumento di potere a servizio della classe dominante 98 perché, non esistendo la proprietà privata dei mezzi di produzione, scomparirà la divisione della società in classi antagoniste. " La società, scrive Engels, riorganizzando in modo nuovo la produzione sulla base di un'associazione libera di produttori uguali, manderà tutto l'apparato dello Stato al luogo che allora dovrà essere il suo: al museo delle antichità, assieme agli strumenti antiquati ". Nella società comunista, oltre alla socializzazione dei mezzi di produzione, sarà possibile socializzare anche i frutti della produzione. Seconda una frase famosa di Marx, " la società potrà scrivere sulle sue bandiere: da ognuno secondo le sue capacità, ad ognuno secondo le sue necessità ".

Si è discusso molto sui mezzi che avrebbero permesso al proletariato di prendere il potere e di instaurare la società socialista. Sembra che Marx abbia pensato alla rivoluzione violenta come al cammino normale ("la violenza, scrisse, è l'ostetrica di ogni società vecchia che porta nelle sue viscere una

società nuova "). Ciò nonostante, appartiene all'essenza stessa del marxismo la massima parsimonia nell'uso dei mezzi violenti. Per questo, la rivoluzione deve aspettare che sia giunta la crisi generale del sistema capitalista. Ad ogni modo,in un discorso pronunciato ad Amsterdam il 15 Settembre 1872, quando cominciava a diffondersi il suffragio universale, Marx ammise che in paesi come gli Stati Uniti, l'Inghiliterra ed anche l'Olanda, se i lavoratori conoscessero meglio le loro istituzioni, potrebbero raggiungere i loro obiettivi con mezzi pacifici. Ben presto, la polemica sulla concezione del socialismo e sul modo di costruirlo divise i vari movimenti sociali di matrice marxista. Bernstein, che fu tacciato di " revisionismo " da Kautsky, sostenne la via democratica per il socialismo e la rinuncia alla dittatura del proletariato. La divisione fu consumata dopo la rivoluzione russa del 1917: coloro che respinsero il modello russo entrarono nei partiti socialisti; coloro che lo approvarono si separarono da essi per fondare verso il 1920-1921, i partiti comunisti. Cinquant'anni dopo, vari partiti comunisti, tra cui quello spagnolo, optarono anche per la via democratica verso il socialismo, dando origine al fenomeno chiamato " euro-comunismo ". Il fatto è che, fin dai tempi di Marx, il movimento socialista ha seguito un'evoluzione storica così varia che non sembra possibile la sua unificazione teorica e pratica.

Conseguentemente, la valutazione cristiana del socialismo e del marxismo non può essere indiscriminata. Di fatto, la dottrina sociale della Chiesa ha fatto sempre più delle distinzioni. Leone XIII, nel 1878, ha parlato indistintamente di " socialisti, comunisti e nichilisti ", perché allora non era affatto chiara la differenziazione di questi termini. Pio XI, nel 1931, era consapevole che era già avvenuta una separazione tra socialisti e comunisti; diede perciò di entrambi una valutazione distinta (Quadragesimo Anno 111-126). Nel 1971, Paolo VI distinse anche differenti livelli all'interno del socialismo e del marxismo (Octogesima adveniens, 30-34). Tra i marxisti di oggi, infatti, ci sono quelli che accettano in blocco la visione marxista del mondo, compreso l'ateismo, e quelli che, consapevoli dei limiti di questa visione, cercano di utilizzare soltanto il suo metodo di analisi. Il socialismo realmente esistente nei paesi comunisti ha avuto da Giovanni Paolo II un giudizio negativo alla pari del capitalismo (Laborem exercens 7 e 14). Invece, riguardo al socialismo inglese (laburismo), già nel 1931, la Santa Sede aveva dichiarato che non cadeva sotto le critiche date dalla Quadragesimo Anno circa il socialismo in genere. Così, dunque, non si intende qui dare un giudizio unico sul socialismo né sul marxismo.

Bibl. - Aubry J., L'ateismo oggi, Ed. SEI, Torino, 1968, pp. 27-39. Bellerate B.A., " Marxismo pedagogico ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di CI, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 648-653. Coffy R., Dio degli atei. Marx, Sartre, Camus, Ed. Paoline, Modena, 1967. Girardi G., Marxismo e Cristianesimo, Ed. Cittadella, Assisi, . Salvadori L.M., La parabola del comunismo, Ed. Laterza, Bari, 1995.

L. González-Carvajal

Società.

L'antropologo Ralph Linton ha definito la società come " ogni gruppo di gente che ha vissuto e lavorato insieme tutto il tempo sufficiente per organizzarsi e considerarsi come una unità sociale, con limiti ben definiti rispetto agli altri gruppi ". Questa definizione abbraccia i gruppi primari uniti; da vincoli di affetto, fino alle società nazionali che servono di base allo Stato.

Al di là di tutte le differenze, possiamo affermare che qualsiasi società è un sistema di inter-azione in cui tutti dipendono da tutti. Ogni individuo ha ricevuto una posizione determinata chiamata status (padre o figlio, impresario o operaio, ecc.), a cui corrispondono determinate aspettative di comportamento conosciute come ruoli (obbedienza da parte dei figli, spirito imprenditore negli impresari, ecc.).

Tutte le società dispongono di mezzi di controllo sociale per mettere in sintonia col loro ruolo i membri che sgarrano. Il mezzo di controllo più antico è la violenza fisica. Di fatto, nelle società governate democraticamente, questa è l'ultimo mezzo. Altri mezzi di controllo sociale sono la pressione economica, la necessità psicologica di essere accettati, la morale, le usanze, ecc.

Se esistessero soltanto mezzi di controllo sociale esterni all'individuo, come quelli che abbiamo appena ricordato, la società sarebbe una prigione gigantesca in cui tutti saremmo costretti a fare quello che non vogliamo. Tuttavia, l'esperienza dice che il giogo della società risulta gradito alla maggioranza degli uomini, perché quasi sempre desiderano quello che la società si attende da loro. La società, infatti, prima di modellare il comportamento degli individui, ha provveduto a modellare il loro pensiero.

Si chiama socializzazione il processo col quale un fanciullo impara ad essere un membro bene integrato della società. La maggiore efficacia della

socializzazione è ottenuta quando la cultura propria di una determinata società appare ai suoi membri del tutto " naturale ", cioè, normale, inevitabile e inerente a tutta l'umanità. Gehlen ritiene che la cultura interiorizzata di questa forma sia uno strumento regolatore che canalizza le azioni umane in forma molto simile alla maniera con cui gli istinti canalizzano il comportamento animale.

Vediamo, dunque, che non solo gli uomini creano la società e la conservano compiendo fedelmente i ruoli che sono stati loro assegnati, ma anche la società crea gli uomini. La società, oltre a determinare il nostro modo di pensare e di agire, ci conferisce la nostra identità. Per arrivare ad essere umani, è necessario che gli altri ci trattino come esseri umani: l'uomo che è rispettato riesce a rispettare se stesso; colui che è disprezzato finisce per disprezzare se stesso, ecc. Cooley esprimeva questa idea col famoso esempio del proprio io come un riflesso nello specchio degli altri. Peter Berger dice plasticamente che " la dignità umana è questione di autorizzazione sociale ". Un individuo isolato o è una finzione filosofica (il " buon selvaggio " di Rousseau), o è un tragico incidente (i fanciulli-lupi di Midnapore).

Bibl. - Ardigò A., Crisi di governabilità e mondi vitali, Ed. Cappelli, Bologna, 1980. Crespi F., Le vie della sociologia, Ed. Il Mulino, Bologna, 1985. Fichter J.H., Sociologia, struttura e funzioni sociali, Onarmo, Roma, 1969. Orlando V., " Società ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Ed. Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 1031-1032. Rusconi G.H., La teoria analitica della soicietà, Ed. Il Mulino, Bologna, 1968. Tonnies F., Comunità e società, Ed. Comunità, Milano, 1963. Touraine A., La produzione della società, Ed. Il Mulino, Bologna, 1975.

L. González-Carvajal

Società dei consumi.

I primi tempi del capitalismo furono sotto il segno del risparmio, perché era necessario accumulare grandi capitali per acquistare il macchinario industriale. Le imprese risparmiavano pagando salari miseri ai lavoratori; inoltre, si crearono allora le prime Casse di Risparmio per prendere il denaro dei privati. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, nei paesi più avanzat, la strategia cambiò. Andava aumentando molto la produttività dell'industria, ma non erano aumentati sufficientemente i salari; così, c'era il pericolo di una

paralisi della produzione per mancanza di capacità di acquisto da parte del popolo. D'altra parte, lo stesso aumento della produttività permetteva alle imprese di pagare meglio i lavoratori, e nonostante ciò, di autofinanziarsi senza dover ricorrere molto al capitale esterno. Così, dunque, per ragioni estrinsecamente economiche, optarono per rimunerare sempre meglio gli operai. Come diceva Henry Ford: " Preferisco pagare bene i miei operai affinché possano comperare le mie macchine ". In questa nuova fase del capitalismo, quello che si attende dai cittadini non è che siano grandi risparmiatori, ma grandi consumatori. Se prima le Casse di Risparmio invitavano a non spendere tutto il denaro guadagnato, oggi le vendite a rate invitano a spendere anche il denaro che non si è ancora guadagnato.

A servizio della nuova strategia, apparvero presto i " tecnici in obsolescenza ", cioè, i professionisti che studiano il modo di fabbricare oggetti di breve durata, materiali di durata limitata, con scarsità o mancanza di pezzi di ricambio per riparare gli oggetti usati, cambiamento frequente di modelli e di mode affinché cessino di essere attraenti certi beni che sono ancora in buone condizioni, ecc. È apparso anche un nuovo stile pubblicitario che certa di suscitare necessità discutibili e, pertanto, si rivolge alla sensibilità più che alla ragione: messaggi brevi, semplici ed influenti che vengono ripetuti con insistenza. Si fa uso di vari miti (quello della bianchezza, la natura, il sesso, ecc.), senza sosta, nemmeno di fronte alla pubblicità subliminale.

È chiaro che nelle società di forti consumi di massa, è migliorato il livello di vita della popolazione, ma non è altrettanto chiaro che sia migliorata la qualità della vita. Di fatto, sono sorti non pochi effetti indesiderabili:

a) l'ansia, perché la creazione di nuove necessità avviene sempre con la sazietà di quelle precedenti, e così spunta una nuova varietà della specie umana: il consumatore che non è mai soddisfatto;

b) gli antagonismi, perché, quando tutti hanno bisogno di avere di più, tutti sono nemici di tutti;

c) il conformismo, perché anche i valori più nobili finiscono per essere sacrificati alla necessità di avere sempre di più;

d) l'idolatria, perché il denaro si trasforma in un analogo funzionale di Dio. Come scriveva Lutero: " Dio è Colui dal quale dobbiamo sperare tutti i beni e nel quale dobbiamo cercare rifugio in tutte le necessità. Così, dunque, ciò in cui tu metti il tuo cuore, questi sarà propriamente il tuo Dio ".

Infine, è necessario ricordare il problema etico: i privilegiati della società dei consumi rappresentano una piccola parte dell'umanità di fronte alla miseria del terzo Mondo e perfino di fronte alla povertà di vasti settori della stessa società dei consumi.

Bibl. - Baudrillard G., La società dei consumi, Ed. Il Mulino, Bologna, 1976. Dobb M., Economia politica e capitalismo, Bollati Boringhieri, Torino, 1972. Duesenberry J.S., Reddito, risparmio e teoria del comportamento del consumatore, Etas Kompas, Milano, 1969. Fabris G., Il comportamento del consumatore, Angeli, Milano, 1972. Hirsch F., I limiti sociali dello sviluppo, Ed. Bompiani, Milano, 1981. Mion R., " Consumismo ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, p. 232. Veblent T., La teoria della classe agiata, Ed. Einaudi, Torino, 1949.

L. González-Carvajal

Sociologia della religione.

La sociologia della religione è quella parte della sociologia (sottodisciplina) che prende per oggetto la religione e i suoi rapporti con la società. Prima dell'intervento sociologico, la religione era stata oggetto di discipline come la teologia e la filosofia. Col crescere del positivismo (e col decadere dell'idealismo filosofico), sorse l'aspirazione di elaborare una scienza della religione. Ciò avvenne nel secolo XIX. Questa scienza ha ereditato aspetti, positivi e negativi, dell'Illuminismo e del Romanticismo. L'Illuminismo le ha dato alcune caratteristiche sistematiche di stampo filosofico; il Romanticismo, l'attenzione ai fattori storici e linguistici oltre all'accentuazione del sentimento.

Accanto all'attenzione ai fatti religiosi (positivismo), permangono dunque, nella scienza della religione, elementi clandestini dell'idealismo. Uno di essi è il desiderio di spiegare la religione attuale in termini evoluzionisti: l'umanità sarebbe in un processo di maturazione spirituale. Secondo questo processo, la religione sarebbe una tappa della storia della cultura, destinata ad essere superata da altre tappe successive (non religiose). Così, la " legge dei tre stadi " di A. Comte (1798-1857): la storia dell'umanità si svolge secondo questi stadi della ragione umana: il religioso, il metafisico, il positivismo o stadio scientifico. Però, a sua volta, la religione ha seguito anch'essa una linea evolutiva: il totemismo, l'animismo (le teorie linguistiche le quali " spiegano

"), il politeismo, ed infine il monoteismo. Perciò è di grande interesse conoscere la religione più primitiva, poiché a partire da essa si pensa di poter stabilire le varie tappe che la religione ha attraversato e giungere ad esse in maniera puramente empirica, di modo che dai dati possiamo dedurre le leggi del comportamento umano. Si cerca accanitamente una definizione minima del dato religioso: per esempio, quella di Tylor ("credenza in esseri spirituali "). Frazer, nella sua opera Il ramo dorato (1890) compone uno schema evoluzionista ternario: magìa- religione-scienza. La religione, secondo lui, è sorta quando l'uomo si rese conto della sua incapacità di dominare la realtà mediante la magìa. La teoria opposta, che intende spiegare la pluralità delle religioni con un movimento degenerativo a partire da una primitiva e vera religione primordiale, può essere inclusa anch'essa in uno schema evoluzionista, ma di tipo pessimista (Graebner: 1877-1934 e Schmidt: 1868-1954).

In questo contesto di una scienza della religione, le teorie sociologiche cercano soprattutto di determinare la funzione della religione nella società e i rapporti che essa mantiene con le altre istituzioni sociali. Fustel de Coulanges nel suo libro La città antica (1864) fece un'indagine comparativa (il mondo indù, quello greco e quello romano) sulle idee che furono efficaci per configurare queste società primitive e giunse alla conclusione che la religione esercitava una funzione domestica e integratrice, che diede origine in Occidente alla famiglia patrilineare. Robertson Smith studiò le società semite (1889) che, secondo lui, hanno la caratteristica di stabilire l'identità del gruppo partendo dall'identità religiosa. Egli sottolineò l'importanza dell'aspetto rituale (totemico) della religione, destinato a legittimare e a rafforzare l'integrazione collettiva. Questo influì in modo notevole su Durkheim, la cui opera Le forme elementari della vita religiosa (1912) costituisce uno dei punti più importanti nello studio della religione. La contrapposizione sacroprotano esprimerebbe la dualità del sociale e dell'individuale, perché nella divinità si manifesterebbe " la società trasfigurata e pensata simbolicamente ". Si costituisce così una coscienza collettiva, capace di superare l'egoismo individuale, di agglutinare il gruppo, di modellare i comportamenti secondo idee etico-sociali, e di legittimare l'autorità che controlla e sanziona.

Sebbene questa tesi sia stata abbandonata, essa tuttavia ha fornito nozioni decisive circa il nesso tra le convinzioni religiose ed il complesso di norme e di valori morali di una società. Max Weber (1864-1920) studiò a fondo questi

nessi. Cercò di dimostrare che gli orientamenti fondamentali creati dal calvinismo ebbero un ruolo decisivo nello sviluppo dello " spirito del capitalismo ", cioè, nello stabilire i moderni atteggiamenti economici. Egli appoggiò questa tesi (che diede origine ad una discussione senza fine) con un'analisi comparativa dei rapporti esistenti tra la religione e la struttura sociale in India, in Cina e nell'antico Israele. Le sue conclusioni possono essere riassunte così:

a) ogni religione possiede una metafisica (teologia) che implica un atteggiamento differente di fronte al mondo e alle realtà profane;

b) dalla metafisica di ogni religione deriva un'etica differenziata che motiva l'azione profana in un modo distinto;

c) pertanto la religione è uno dei fattori principali di differenziazione sociale.

Un'altra funzione sociale della religione va connessa col fatto che in tutte le culture, ci sono sempre delle frustrazioni riguardo a speranze normative (la ricompensa del giusto) ed emozionalmente dense. Per evitare una disintegrazione sociale e personale (anomia), certi problemi, come quello della sofferenza senza senso e del trionfo del male, dovranno essere interpretati mediante una teodicea (giustificazione della divinità) che confermi le aspettative deluse, calmi l'ansia emozionale e dia un senso alla sofferenza.

In questo modo, già nei classici della sociologia (Durkheim e Weber) sono poste le basi per la concezione funzionalista della religione che sarà sviluppata in seguito (Parsons, Luckmann). In essa, affiorano, in modo paradigmatico, le limitazioni e le difficoltà metodologiche per affrontare un fatto della complessità del fattore religioso. Nella sua versione più radicale, il funzionalismo ritiene che la concezione della religione, viste le profonde divergenze che separano le sue forme storiche, non va dedotta da quello che le religioni dicono di essere (definizione sostantivista), ma dagli effetti che esse producono nelle società e nelle persone (definizione funzionale). Questa definizione esprimerebbe gli elementi che, appunto perché sorti e rimasti nella storia, sono ritenuti funzionali. Il fatto religioso si trasforma, così, in un dato antropologico, e, al di là delle varianti istituzionali, le religioni permangono nelle società moderne in forme nuove, ma private e personali, rivestendo addirittura forme' puramente secolari (equivalenti funzionali del dato religioso). È chiaro che in questa concezione, il religioso perde la sua specificità. Assieme ad essa, e alle volte combinandosi, ci può essere la

tendenza ad una sociologia fenomenologica della religione che cerca una definizione sostantiva. In contrapposizione, si colloca una scuola marxista che fa proprio il giudizio sommario di Marx: la religione non è altro che una forma ideologica di alienazione. Questo tipo di problematica viene affrontato con un certo bagaglio di informazioni sociologiche. Però, prescindendo dai metodi propri dell'indagine positivista, può sfociare in una pura costruzione ideologica.

Complessivamente, l'apporto sociologico ha contribuito a funzionalizzare la religione. Però, a parte il fatto di arricchire in questo modo e criticare certi aspetti nascosti, ha anche posto il grave problema dell'identità della religione.

Bibl.- Acquaviva S. - Pace E., Sociologia delle religioni, Problemi e prospettive, NIS, Roma, 1992. Bajzek J., " Sociologia della religione ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 1033-1035. Durkheim E., Le forme elementari della vita religiosa, Ed. Comunità, Milano, 1963. Milanesi G., Sociologia religiosa, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), . Simmel G., Saggi di sociologia della religione, Ed. Borla, Roma, 1993.

J. Martínez Cortés

Solidarietà.

La solidarietà è un atteggiamento ed un valore per i quali una persona od un gruppo si sente unito e legato da interessi e ideali comuni.

In termini morali, parlare di solidarietà implica il fatto di mettere in rilievo la dimensione collettiva della responsabilità umana: ogni membro di un gruppo è partecipe della responsabilità di tutto il gruppo, e viceversa, il gruppo è, in qualche modo, responsabile di ogni membro.

Il Concilio Vaticano II assunse e propugnò decisamente un'etica ed un'azione pastorale di carattere solidale destinata a superare quelle di carattere più individualista del passato.

La tradizione cristiana porta l'esigenza biblica della solidarietà abbastanza oltre alla semplice filantropia: la prima esigenza della solidarietà è per il povero, per i più bisognosi e meno protetti nel popolo.

La comunità ideale è la comunità solidale dove nessun membro soffre per qualche necessità, perché tutti condividono i beni. In questo modo, si rende effettiva l'ipoteca sociale che grava su ogni proprietà privata. In ultima

analisi, il giudizio finale verterà sull'amore solidale che mette in evidenza una fede capace di riconoscere il volto di Cristo nel fratello.

In questo modo, la pastorale della Chiesa s. forza di fomentare la solidarietà cristiana tra tutti i membri della comunità e la solidarietà coi poveri come segno del Regno.

Bibl. - Bausola A. ed altri, La solidarietà, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1990. Giovanni Paolo II II, Enciclica " La sollecitudine sociale della Chiesa, 30.12.1987. Nanni C. (ed.), Intolleranza, pregiudizio e educazione alla solidarietà, LAS, Roma, 1991. Piana G., " Solidarietà ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1263- 1271. Toso M. (ed.), Solidarietà, nuovo nome della pace, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1988.

F. Moreno Rejón

Speranza.

Charles Péguy scriveva nella sua opera La porta del mistero della speranza: " La fede che io preferisco, dice Dio, è la speranza. Con queste parole, il poeta interpretava in maniera esatta l'esortazione della prima Lettera di Pietro ai cristiani del suo tempo: " Pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi " (1 Pt 3,15).

La speranza, che fu relegata per secoli su un piano marginale nel cristianesimo e fu intesa come virtù passiva e rassegnata, ha ricuperato in questi ultimi decenni la sua centralità e la sua dimensione attiva, ed ha ricevuto un nuovo impulso.

La speranza non è un vago sentimento psicologico, né un semplice movimento dell'animo occasionale: la speranza affonda le sue radici nella realtà umana e nella realtà in genere. Si tratta, come ha dimostrato Bloch, di una determinazione fondamentale o di un principio della realtà oggettiva presente da sempre nel processo del mondo, nel movimento della materia e nella storia dell'umanità. La speranza è inserita universalmente nel cuore dell'uomo; essa è per l'esistenza umana ciò che l'ossigeno è per i polmoni. Se manca, l'uomo si vede votato al non-senso e va alla deriva. La vera morte avviene, non quando cessa di battere il cuore, ma quando si spegne la speranza. Ogni uomo vive in quanto aspira e progetta, in quanto tende verso il futuro, in cerca del " regno dell'identità " (Marx), o della " patria " (Bloch).

La dimensione prioritaria della speranza si fa presente nella sorte individuale dell'uomo, nella sorte comune dell'umanità e nella sorte della storia e del cosmo.

L'uomo, come essere storico, è aperto al futuro; non gli basta continuare a vivere alla cieca, ma ha bisogno di interrogarsi sul senso della vita e di fissarsi alcuni obiettivi, un orizzonte, una mèta ragionevole, e consapevole. Deve affrontare per questo il rischio dell'illusione. È necessaria perciò la guida del giudizio per dare lucidità all'impulso vitale. Dunque, come afferma Bloch, " la ragione non può fiorire senza la speranza e la speranza non può fiorire senza la ragione ". Solo così, essa diventa la docta spes, una speranza intelligente, conscia delle sue possibilità e del suo rischio di frustrazione.

Se Bloch innalza la speranza a principio filosofico, Moltmann fa di essa il principio teologico per eccellenza. Se, fino a tempo fa, la speranza appariva nel dogma e nella morale come una virtù, adesso diventa una categoria fondamentale della teologia. La speranza non è un semplice frammento terminale del pensiero credente: è il suo fondamento radicale ed il suo motivo sempre operante, il principio arcimediano e la molla del pensiero teologico.

Moltmann re-interpreta e prolunga il principio anselmiano fides quaerens intellectum 98 credo ut intelligam, così determinante per la teologia a partire dal secolo XI, in quest'altro non meno determinante: spes quaerens intellectum 98 spero ut intelligam. Questo principio costituisce il punto di partenza dell'escatologia, che cessa di essere vista come la dottrina delle cose ultime, per essere intesa come la " dottrina circa la speranza cristiana ". L'escatologia è, secondo la nuova impostazione, speranza, prospettiva e orientamento verso il futuro, e, pertanto, apertura e trasformazione del presente.

La speranza è " la compagna inseparabile della fede "; sostiene e spinge la fede verso l'avanti e verso il pensiero della fede; stimola un pensare anticipatore e un operare creatore.

La speranza costituisce uno dei nervi più profondi della religione giudeo-cristiana. Tutta la Bibbia si presenta come una memoria (anàmnesis) pericolosa e sovversiva della promessa di Dio e della speranza dei poveri in risposta a questa promessa, come una testimonianza della speranza di Dio e di Gesù. Il Dio che si rivela e si comunica all'uomo è il Dio della speranza (Rm 15,13), un Dio che, secondo una felice espressione di Bloch, ha " il futuro come carattere costitutivo ", un Dio davanti a noi, un Dio che non possiamo " catturare ", un Dio non fatto sulla misura dei nostri desideri e

delle nostre necessità, un Dio che non si esaurisce in nessuna realtà storica, ma che trascende tutto, indicando sempre il futuro assoluto. La promessa di Dio va oltre ogni forma di compimento.

La speranza cristiana ha il suo sostegno nella speranza di Gesù, che annunciò il Regno di Dio in un ambiente ostile e di fronte all'incomprensione di tutti. Egli sperò attivamente nella promessa di Dio in mezzo all'oscurità della nostra storia e dell'abbandono del Padre. Questa speranza contro ogni speranza lo portò a lottare contro i poteri stabiliti, sia religiosi che civili, che opponevano resistenza alla venuta del Regno di giustizia, di uguaglianza e di pace da Lui proclamato e vissuto in anticipo nella sua morte e risurrezione. In questa lotta, Gesù sperimentò quanto sia difficile cambiare gli atteggiamenti della gente, le strutture ambientali e, in ultima analisi, la vita stessa, ma non cadde nel fatalismo. Il motivo ultimo della speranza di Gesù è la fedeltà di Dio alle sue promesse.

Alla luce dell'atteggiamento pieno di speranza di Gesù, possiamo considerare la speranza cristiana:

a) come un rischio: quindi l'atto di sperare implica un momento di oscurità, di non-sapere, di sconcerto ("Abramo... partì senza sapere dove andava ": Eb 11,8);

b) come la negazione del presente e come resistenza a patteggiare con la realtà così come ci è data, come protesta contro il mondo ingiusto che impedisce la realizzazione dei valori del Regno. Si tratta di sperare nonostante la morte e come smentita della morte (P. Ricoeur);

c) come immaginazione creatrice di un mondo nuovo.

La speranza cristiana è caratterizzata dalla sua triplice dimensione: personale: ha come mèta la salvezza integrale della persona; comunitaria: tende alla salvezza di tutta la comunità umana; cosmica: come afferma san Paolo, l'intero creato nutre la speranza di venire liberato dalla schiavitù (cf Rm 8,19 ss).

Bibl. - Alfaro J., Speranza cristiana e liberazione dell'uomo, Ed. Queriniana, Brescia, 1972. Angelini G., " Speranza ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1508-1533. Boros L., Vivere nella speranza, Ed. Queriniana, Brescia, 1969. Mancini I., Teologia, ideologia, utopia, Brescia, 1974. Moltmann J., Teologia della speranza, Ed. Queriniana, Brescia, 1970. Rahner K., Sulla teologia della speranza, in: Nuovi Saggi, III, Ed. Paoline, Roma, 1969, pp. 627-652. Schillebeecks E., Dio il futuro dell'uomo, Ed. Paoline, Roma, .

J.J. Tamayo

Spirito Santo.

Spirito di Dio è un'espressione che, nell'AT, indica la potenza attiva di Dio, il suo principio vitale: appare nel racconto della creazione, aleggiando sulle acque da cui sorge la vita; muove e ispira i profeti e gli uomini scelti del popolo di Dio. Non è possibile trovare una personificazione di questo Spirito in tutto l'AT, se non analogicamente. Nei vangeli, è avviata questa personificazione: lo Spirito si manifesta fin dall'inizio della vita pubblica di Gesù (Marco),è presente nella sua concezione (Matteo e Luca); è presentato come paraclito o protettore, che Cristo ci ha meritato con la sua pasqua, che ci divinizza e inaugura gli ultimi tempi (Giovanni). Siccome è mandato dal Padre e dal Figlio, sappiamo che procede da Dio. La simbologia con cui è presentato intende esprimere la sua azione: la colomba (apparsa nel battesimo) significa la costituzione del nuovo popolo di Dio; il vento, la forza; le lingue di fuoco, l'ispirazione dei testimoni.

Partendo da questa dottrina biblica, la prima dogmatica cristiana sviluppò rapidamente la piena comprensione dello Spirito Santo come persona o ipostasi divina (concili di Nicea e concilio costantinopolitano I, rispettivamente nel 325 e nel 381). Per quanto si riferisce alla sua natura e al suo rapporto col Padre e col Figlio, la riflessione teologica diede delle spiegazioni che provocarono dissensi più o meno gravi. Mentre la formula classica orientale diceva che lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio, l'Occidente affermò che procede dal Padre e dal Figlio. Questa formula diede origine alla controversia del Filioque, parola aggiunta nel Credo.

In sintonia con la visuale biblica, tutte le confessioni di fede cristiana, anche le più antiche, presentano lo Spirito Santo in connessione diretta con la sua azione nella storia e nella Chiesa. Egli, che intervenne nell'incarnazione del Verbo, dà coesione alla comunità dei credenti in Cristo e fa sì che i ministeri e i sacramenti di questa comunità siano salvifici. Il compito dello Spirito Santo consiste soprattutto nell'attualizzare dinamicamente e all'interno delle persone, attraverso lo spazio e il tempo, quello che Cristo ha compiuto una volta per sempre.

Lo Spirito Santo è lo spirito della comunicazione di Dio e della ricapitolazione verso di Lui. Lo Spirito Santo crea tutto ciò che è autenticamente originale, libero e vivente, delicato e forte ad un tempo: il mistero dell'amore. È lo spirito della grazia che, partendo dalla glorificazione di Cristo, rinnova i credenti. Questi, per una attrazione interiore, diventano figli liberi di Dio, capaci di rivolgersi a Lui chiamandolo Padre. Maturano, grazie ai frutti dello Spirito Santo (carità, letizia, pace, pazienza...), superando l'uomo vecchio che, secondo san Paolo, è schiavo degli idoli di questo mondo (peccato, legge, denaro...). Tuttavia, lo Spirito Santo è il dono proprio degli ultimi tempi. Egli è il principio della nuova creazione. Questa è solo inaugurata, ma con un dinamismo sempre attivo, tende ad una pienezza escatologica. La Chiesa è il cammino escatologico, dove " normalmente ", lo Spirito è non solo promesso, ma dato, e vive in manifestazioni molteplici (gerarchia, carismi). Però, la Chiesa non possiede il monopolio dello Spirito Santo.

Differente sviluppo teologico sullo Spirito, molto vivo tra i pensatori greci e latini, ha portato questi ultimi a ridurre le loro riflessioni sull'analisi del compito dello Spirito Santo all'interno della Trinità, considerata in se stessa. Non hanno, invece, approfondito la missione propria ed originale dello Spirito Santo nella storia. La teologia orientale, invece, più portata verso una pneumatologia attiva, ha svolto una serie di temi, fra cui quello della divinizzazione e quello dell'azione dello Spirito Santo nei sacramenti. I sacramenti sono presenti anche nella teologia latina, è logico, ma l'azione che lo Spirito Santo compie in essi era stata piuttosto trascurata. Da parte sua, la teologia protestante è stata molto attenta all'azione dello Spirito Santo nel mondo e nella storia, e ha pure sottolineato la reciproca relazione che esiste tra la Parola di Dio e lo Spirito Santo: Egli è la forza che attualizza questa Parola.

Bibl. - Congar Y., Credo nello Spirito Santo, 3 voll., Ed. Queriniana, Brescia, 1981-1983. Cremaschi L. - Colzani G., " Spirito Santo ", in: Enciclopedia del Cristianesimo, Istituto De Agostini, Novara, 1997, pp. 642-644. Durrwell F.X., Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale, Ed. Paoline, Roma, 1985. Giovanni Paolo II, Enciclica " Dominum et vivificantem ", 18.5.1986. Lambiasi F., Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia, Ed. dehoniane, Bologna, 1987. Schweizer E., Spirito Santo, Ed. Claudiana, Torino, 1988. Suenens L.F., Lo Spirito Santo nostra speranza, Ed. Paoline, Alba, 1975.

a. Vilanova

Spiritualità.

Quando parliamo di spiritualità, possiamo intenderla come vita e come scienza. Intesa come scienza, è lo studio ordinato della vita spirituale. Come vita, lo si vedrà in quello che segue.

La parola attuale spiritualità, intesa come scienza, ha avuto vari nomi: teologia mistica (così, varie volte nei classici); teologia ascetica e mistica; teologia della perfezione cristiana;, vita interiore...

È difficile stabilire i confini esatti che separano la morale dalla spiritualità, soprattutto da quando la morale ha superato il giuridismo del lecito e dell'illecito, in cui si lasciava il perfetto alla spiritualità. Per questo, è stato detto che la spiritualità continua ad essere " una scienza non identificata ".

L'avversione che molti nutrivano verso la spiritualità era fondata. In pratica, nella globalità dei fedeli, e in non pochi teorici, la spiritualità veniva fatta derivare da spirito, inteso questo come elemento costitutivo dell'uomo e opposto a corpo. La spiritualità era ritenuta lo studio e la descrizione di una zona interiore, riservata, dove avvenivano i rapporti intimi tra Dio e l'anima, e l'analisi delle ripercussioni (semplicemente ripercussioni) che questi rapporti avevano nella persona.

In questa concezione di spiritualità, il corpo era visto come l'antagonista dell'anima. Nel migliore dei casi, il corpo era trascurato e ciò comportava anche la trascuratezza di ciò che ha rapporto col corpo: il lavoro, la storia, il piacere, il dolore... Basta dare un'occhiata ai manuali per vedere quanto c'è voluto perché qualcuno di essi introducesse un capitolo sul mondo (F. Ruiz). Questo sembrava estraneo alla spiritualità, e lo si trattava solo di sfuggita, quando non era addirittura considerato puramente e semplicemente negativo, che bisognava indebolire dal momento che non si poteva annullare.

Una spiritualità del genere suscitava necessariamente avversione, eccetto in persone che erano completamente fuori dalla realtà e che vivevano nelle nuvole.

Oggi, è sufficientemente diffusa l'idea che la spiritualità viene dallo Spirito, con la S maiuscola. Un testo di spiritualità può essere intitolato correttamente: Cammini dello Spirito (F. Ruiz). Si può anche scrivere che " la

spiritualità, nel senso stretto e profondo del termine, è il dominio dello Spirito " (G. Gutiérrez). La spiritualità cambia allora di prospettiva in maniera essenziale.

La spiritualità rimane così aperta all'azione dello Spirito, uno Spirito che, come dice la Gaudium et Spes, " con mirabile provvidenza, dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra " (GS 26). Per questo, all'interno di questo dominio dello Spirito, la spiritualità può essere descritta, più concretamente, come " un riordinamento dei grandi assi della vita cristiana in funzione di questo presente " (G. Gutiérrez).

In questo senso, ogni tempo e luogo, ogni presente, dovrà vedere, mosso dallo Spirito, come debba farsi il riordinamento dei grandi assi del vivere cristiano. Aperti alla presenza e all'azione dello Spirito, no rimaniamo bloccati da altre presenze che possono essere state autentiche e adatte in altre circostanze, ma che oggi non lo sono più.

Bisogna capire e accettare che il dominio dello Spirito porta con sé una imprecisione umana a cui non siamo abituati e che fa paura a tanti. Però, non siamo i primi a patirlo e non ne siamo neanche gli inventori. Fa parte della sorpresa dello Spirito. San Giovanni dice: " Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito " (Gv 3,8). Credo che a " chiunque ", si possa aggiungere lecitamente: " tutto quello che ". Qui, entra la spiritualità.

Questa indeterminatezza dello Spirito, dell'azione dello Spirito, di quello che suscita nella storia, invita ad una maggiore vigilanza, e attenzione ai segni dei tempi per poter ascoltare con " udito metafisico " (Paolo VI) e non perdere le sfumature di ogni momento.

In questa nuova concezione, hanno qualcosa a vedere i classici della spiritualità? C'è un fatto chiaro: quelli stessi che hanno aperto questo nuovo cammino non esitano a parlare del Futuro del nostro passato (S. Galilea). Forse sono stati troppo generosi. Però, indubbiamente hanno scoperto che un classico è un classico. Quello che non si deve fare è di attribuire nella spiritualità il titolo di classico a qualsiasi autore passato verso cui nutriamo una devozione particolare. S. Galilea studia il passato attraverso Santa Teresa d'Avila, San Giovanni della Croce, sant'Ignazio di Loyola.

Materialmente, non tutti i classici hanno parlato e seguito l'azione dello Spirito. Lo Spirito è stato molto sconosciuto, non per tutti, però. Per esempio, san Giovanni della Croce identificava la Fiamma viva d'amore con lo Spirito che, alle volte purificando, altre volte dilettando, fa tutto il cammino dell'uomo.

I classici conoscono discretamente una buona parte dello spirito umano; hanno vissuto una difficile e spesso dolorosa docilità allo Spirito; hanno percepito molti segni del loro tempo; hanno compiuto passi importanti, vitali e concettuali, nell'analisi dell'intricato interno dell'uomo abitato dalla grazia; hanno sperimentato Dio nella vita reale e sono caduti meno degli altri in un dualismo platonico da cui forse nessuno si è salvato interamente.

Hanno accentuato eccessivamente l'interiorità e l'attenzione alla vita privata, mentre il nostro tempo valorizza l'impegno pubblico che chiede un ordinamento nuovo dell'esistenza cristiana. Non sono neanche riusciti ad avere una coscienza chiara, almeno non sufficientemente, del vasto mondo del corpo.

La spiritualità non è campata in aria. Però, ha qualcosa da vedere anche con l'aria: è aperta allo Spirito che arricchisce la Chiesa e il mondo coi suoi

doni (1 Cor 12), " per il bene ". " Non spegnete lo Spirito " (1 Ts 5,19). Tenerlo acceso è il cammino della spiritualità, vita e scienza. Più di qualsiasi altra cosa, essa resiste alla sistematizzazione: questa sarebbe la negazione della spiritualità, anche se ammette certi elementi costanti.

Bibl. - Aa.Vv., Santità di ieri e santità di oggi, Ed. AVE, Roma, 1968. Balthasar H.U. von, Spiritus Creator, Ed. Morcelliana, Brescia, 1972. De Fiores St., " Spiritualità contemporanea ", in: Nuovo Dizionario di spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1516-1543. Galilea S., Spiritualità della liberazione, Ed. Queriniana, Brescia, 1974. Gozzelino G., Al cospetto di Dio. Elementi di teologia spirituale, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989. Rahner K., Saggi di spiritualità, Ed. Paoline, Roma, 1966. Thils G., Aggiornamento della spiritualità cristiana?, in: Aa.Vv., Santità e vita nel mondo, Ed. Paoline, 1968, pp. 241-285.

A. Guerra

Stato.

Chiamiamo Stato una comunità nazionale che vive in un dato territorio, è organizzata giuridicamente, agisce in quanto rappresentata dai suoi dirigenti come alcuni degli attori della scena internazionale, ed è riconosciuta come tale dagli altri attori di questa scena. Così, dunque, occorre che ci sia:

a) Una comunità nazionale; cioè, una frazione dell'umanità con un passato comune (nazione deriva da nasci = nascere e indica quel complesso di esseri umani che sono in relazione con i loro avi) e una coscienza differenziata rispetto alle altre comunità nazionali.

b) Un territorio. In caso contrario, ci troveremmo di fronte ad un'altra formazione sociale, per esempio, una etnìa o un popolo.

c) Una organizzazione giuridica che trasformi la nazione in una entità capace di agire unitariamente (la cultura francese definisce lo Stato come " la personificazione giuridica della nazione "). Logicamente, questa organizzazione giuridica, come qualsiasi altra, necessita di un potere. Secondo Max Weber, ciò che caratterizza il potere di stato di fronte agli altri che possono esistere nella nazione è il disporre del monopolio della violenza fisica legittima. Naturalmente, in situazioni normali, la violenza non dovrà essere né l'unico né il principale mezzo usato dallo Stato; però, sarà sempre un suo mezzo specifico.

Bibl. - Bobbio N., Stato, governo, società, Ed. Einaudi, Torino, 1985. Donati P.P., Risposte alla crisi dello stato sociale, Ed. Angeli, Milano, 1984. Mattai G., " Stato e cittadino ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., 1994, pp. 1289-1307. Perotto L.A., Stato e giustizia distributiva, Ed. Massimo, Milano, 1984. Rotelli E. - Schiera P., Lo stato moderno, Bologna, 1971.

L. González-Carvajal

Stipendi di Messe.

Lo stipendio di Messa è l'offerta che i fedeli danno ai sacerdoti perché offrano Messe secondo le loro intenzioni particolari. Si tratta di un uso approvato dalla Chiesa. La sua origine sta nell'usanza antica secondo cui i partecipanti all'Eucaristia portavano i doni materiali necessari per la celebrazione, specialmente il pane e il vino, o consegnavano somme di denaro per il sostentamento del clero e per sovvenire alle necessità dei poveri. Questi contributi materiali divenivano anche un segno della partecipazione dei fedeli al sacrificio eucaristico e costituivano un mezzo adeguato di praticare la comunione dei beni, conseguenza e garanzia della comunione delle anime e dei cuori. Col tempo, avvenne progressivamente l'abbandono della partecipazione reale e effettiva dei cristiani alla celebrazione eucaristica. Si pensò allora che la consegna di una somma di denaro al sacerdote celebrante potesse supplire in qualche modo all'assistenza fisica ed assicurasse una partecipazione ai frutti spirituali della Messa. La teologia giunse ad elaborare una complicata distinzione tra le varie classi di " frutti " del sacrificio eucaristico. Con questo, senza negare la destinazione universale di ogni Messa, si giustificò un'applicazione particolare con una sua efficacia alle intenzioni degli offerenti.

La legislazione attuale continua a dare importanza alla regolamentazione dettagliata delle offerte o stipendi di Messe (si vedano i canoni del CIC 945-958 e 1385). Si raccomanda che " dall'offerta delle Messe deve essere assolutamente tenuta lontana anche l'apparenza di contrattazione o di commercio " (c. 947). " Spetta al concilio provinciale o alla riunione dei Vescovi della provincia definire per tutta la provincia mediante decreto, quale sia l'offerta da dare " (c. 952). È proibito ai sacerdoti tenere più di una offerta se celebrano più Messe in uno stesso giorno (eccetto a Natale) (c. 951).

Riportino su un registro dettagliato le offerte ricevute e le Messe applicate (c. 955). Tuttavia, in molti settori del clero e dei fedeli, si avverte un certo malessere di fronte a questo sistema che riguarda le Messe e si cercano altre strade di collaborazione dei fedeli per le necessità economiche della Chiesa.

J. Llopis

Storia della salvezza.

La riflessione teologica del popolo eletto ha sempre interpretato i suoi eventi storici come eventi salvifici. Con ciò, riteneva che il cammino del popolo veniva guidato direttamente da JHWH che prometteva una liberazione piena, secondo i suoi disegni ed Egli avrebbe compiuto i suoi impegni contratti con l'alleanza del Sinai. Non solo, ma nel riflettere sulle sue origini, il popolo ritenne che l'azione divina fosse iniziata nell'istante stesso della creazione dell'uomo e della donna e che gli Ebrei, attraverso i loro alberi genealogici molto complessi, fossero imparentati con la prima coppia. Questa convinzione, che era frutto della visione mitica della storia, permise di vedere anche negli avvenimenti più banali l'intervento provvidenziale di Dio. A Lui si doveva soprattutto la liberazione dalla schiavitù egiziana, il viaggio attraverso il deserto, la conquista della terra promessa, l'instaurazione della monarchia, l'invio dei profeti e soprattutto la provvidenza sovrana con cui Dio difendeva il suo popolo dai pericoli provenienti dalle nazioni vicine. In tutto ciò, gli Ebrei vedevano la presenza provvidenziale di Dio, che reggeva le sorti del suo popolo per salvarlo da tutti i pericoli che lo circondavano.

La storia della salvezza venne dunque elaborata in base ad una interpretazione religiosa dei fatti. Anche quello che incideva sul fattore politico e sociale era ritenuto una mediazione di nessi divino-umani che mantenevano sempre viva la speranza del popolo eletto. Esso nutriva la speranza che, in un futuro più o meno remoto, JHWH sarebbe intervenuto in modo decisivo nella storia umana per togliere il potere ai nemici del suo popolo e per instaurare un regno di pace, di concordia e di amore, che avrebbe accolto soltanto coloro che prima avevano servito Dio fedelmente. Visto così, si pensava che in qualche modo l'agire divino avrebbe toccato tutta l'umanità che rimaneva avvolta nel processo storico-salvifico. Tuttavia, la dottrina-dei profeti contribuì ad avallare la speranza che alla fine dei tempi

solo i figli d'Israele avrebbero avuto accesso al sospirato regno messianico, dove sarebbero vissuti senza angustie, affanni e ansie (cf Is 11,1-9).

Così, dunque, la storia salvifica venne ad acquistare una prospettiva escatologica, che l'ebraismo tardivo trasformò in apocalittica, esprimendo in modo cifrato la sua ossessione di svelare i segreti del futuro per sapere in qual momento concreto la storia del popolo eletto si sarebbe convertita in una genuina forza salvifica. Per questo, si rendeva imprescindibile la venuta dell'atteso Messia, a cui sarebbe spettato il compito di inaugurare un regno paradisiaco. In un primo tempo, si pensò che sarebbe stato composto da tutti i figli d'Israele, ma la purificazione teologica modificò l'idea fino a sostituirla con un'altra molto più realista: avrebbero fatto parte del regno unicamente quelli che sarebbero rimasti fedeli a JHWH. L'appartenenza al popolo ebreo cessò, pertanto, di essere garanzia di salvezza. Questa richiedeva una fedeltà incondizionata ai disegni divini e in concreto agli impegni dell'alleanza sinaitica.

La presenza di Gesù segna un passo avanti nella concezione della storia della salvezza. Gesù, riallacciandosi alle tradizioni profetiche e apocalittiche dell'ebraismo, concentra tutto il suo messaggio intorno al Regno (basilèia), il cui ingresso esige una conversione totale (metànoia) agli interessi di Dio. Partendo dai due concetti, Gesù formula un progetto di vita da cui risulta che la salvezza ha già fatto irruzione nella storia (Lc 17,21), essendo Gesù il suo punto centrale (Lc 16,16-17). Pertanto, la rivelazione neotestamentaria modifica sostanzialmente il concetto di storia della salvezza, in quanto cessa di proiettarsi verso il futuro per agganciarsi nel presente. Così intese la comunità cristiana partendo dall'esperienza pentecostale. Certo, nel presente continua a imperversare il peccato; c'è ancora molto da fare per raggiungere quello che Gesù vuole per il Regno (basilèia). Eppure, questo si incarna negli esseri umani in proporzione della loro lotta per sradicare l'ingiustizia dal mondo e instaurare il regno di pace e di amore che tutta la tradizione biblica presenta come la grande mèta a cui tendere. La storia della salvezza è cominciata, dunque, con la storia del popolo eletto e continua il suo cammino mediante coloro che, fedeli al progetto di Gesù, lottano per un mondo migliore in conformità al messaggio del vangelo. Solo questi adeguano la loro esistenza al concetto biblico di salvezza.

Bibl. - Balthasar H.U. von, Teologia della storia, Ed. Morcelliana, Brescia, 1966. Cullmann O., Cristo e il tempo, Ed. Il Mulino, Bologna, 1965. Daniélou J., Saggio sul mistero della storia, Ed. Morcelliana, Brescia, 1963.

Surgy P. De, Le grandi tappe del mistero della salvezza, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1963. Vagaggini C., " Storia della salvezza ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1559-1583.

A. Salas

Suicidio.

Le impostazioni classiche del suicidio sono state fatte partendo dalla religione, dalla morale, dalla filosofia e dal diritto. Le scienze psicologiche e sociologiche hanno ampliato la panoramica a partire dal secolo XIX. Senza negare i fattori personali che spingono al suicidio, bisogna tener conto anche di una complicità sociale che ci interpella tutti.

L'analisi della realtà ci dice che il suicidio, generalmente, presenta lacune importanti di lucidità e di libertà e che, pertanto, non può essere considerato ingenuamente come un'espressione di umanità. Questo dato ci suggerisce una grande cautela quando si tratta di affrontare la responsabilità soggettiva.

Da una considerazione oggettiva, alla domanda se il suicidio può qualche volta apparire come un'opzione positiva, la morale cristiana tradizionale ha dato una risposta assolutamente negativa.

Sebbene la riflessione umana suggerisca indicazioni valide per non includere, generalmente, il suicidio tra le opzioni eticamente ragionevoli, essa non sembra però, addurre ragioni convincenti per una condanna assoluta. Questa può venire unicamente da un piano religioso: siccome la vita è un dono di Dio e rimane sempre sotto la sua totale dipendenza, il suicidio significa oggettivamente un'invasione nella sfera del divino.

Alcuni teologi cattolici, riconoscendo, con la tradizione cristiana, la necessità che l'uomo debba costruirsi sotto la dipendenza di Dio, ritengono solo di vedere incompatibilità tra la sovranità di Dio e la decisione radicale sulla vita, soppressa arbitrariamente. E' ovvio che da questa impostazione, non si intende canonizzare oggettivamente il suicidio, ordinariamente limitato in contenuti umani. Semplicemente si mette in questione la condanna assoluta del suicidio e ci si chiede se il " dono " della vita non possa, in alcuni casi, certamente rari, essere, per una tragica coincidenza, espressione di responsabilità e perfino segno di generosità (i cosiddetti suicidi " altruisti ").

Bibl. - Durkheim E., Sociologia del suicidio, Newton Compton, Roma. Francesco A., Psicodinamica della colpa e del suicidio, Lalli, Siena, 1985.

Holderegger A., Suicidio, Ed. Cittadella, Assisi, 1979. Pellizzaro G., " Suicidio ", in: Nuova Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1338-1347. Tutto il fascicolo di " Concilium 3(1985): Suicidio e diritto alla morte.

P.G. Elizari

Superstizione.

Etimologicamente, superstizione deriva dal latino superstitio. Però, a sua volta, l'etimologia latina è incerta. Un'ipotesi (superstantium-superstitio) indicherebbe il timore vano ed eccessivo delle cose che " stanno sopra di noi ", come gli dèi e gli astri (Lucrezio). Il concetto teologico allude sempre ad un eccesso nelle pratiche di religione e di culto. Così, secondo san Tommaso, la superstizione è un " vizio opposto alla virtù della religione per eccesso... perché dà il culto divino a chi non va dato, o nel modo con cui non lo si deve dare ".

Secondo questa concezione, ci sono due tipi fondamentali di superstizione:

a) Si dà il culto religioso a chi si deve, ma nel modo indebito. Così, certe pratiche , in uso in certi strati della popolazione, e che si incorporano nel culto di alcuni santi specialmente popolari (per esempio, sant'Antonio da Padova); o certe immagini concrete di Cristo o di Maria; o semplicemente la recita di certe preghiere a cui sono attribuiti effetti quasi infallibili.

Nelle forme di religiosità popolare, è difficile distinguere in certi casi ciò che è superstizioso da ciò che è tradizione culturale ereditata (che inizialmente, poteva anche essere superstiziosa), ma sotto cui può essere soggiacente un autentico atteggiamento religioso. È necessario un accurato compito di discernimento delle forme culturali di religiosità popolare per non rendere difficili i processi di legittima inculturazione della fede negli strati popolari.

b) Il secondo tipo di superstizione è il seguente: si dà il culto religioso a chi non deve essere dato. All'interno di questo secondo tipo, il pensiero teologico classico distingue tre specie: l'idolatria, la divinazione e la vana osservanza (stregoneria).

1. L'idolatria è il culto prestato a falsi dèi. Ovviamente, il punto di partenza per questa definizione deve essere sempre quello di una ortodossia

religiosa. Come esempi sociologici nell'Occidente cristiano, si possono ricordare: le sètte orientali comparse recentemente. Rimane l'interrogativo: fino a che punto suppongono una vera convinzione religiosa? O non sono piuttosto una ricerca di nuove forme di " espansione della coscienza " come protesta contro la razionalizzazione e la meccanizzazione della nostra cultura?

2. La divinazione. Il suo significato originario è quello di conoscere il pensiero divino (dal latino divinatio), o mediante segni simbolici, percepiti dai sensi (per esempio, l'interpretazione dei sogni, la lettura delle viscere degli animali sacrificati), o rivelando direttamente allo spirito per ispirazione o emozione psichica di origine che si ritiene soprannaturale. Si ritiene che gli dèi rivelino agli uomini eventi del passato o che succederanno in avvenire (non si confonda questo con la profezia biblica).

La credenza nelle divinazione è stata un elemento essenziale delle religioni antiche In Grecia, popolo razionalista per eccellenza, la divinazione si presentava come una vera scienza, non per i suoi princìpi ma per la classificazione completa dei fatti e per l'elaborazione dei procedimenti e delle teorie. Nell'antica Roma, la divinazione era a servizio dello Stato (gli àuguri), ma non arrivò mai ad avere la sistematizzazione teorica della divinazione greca.

Nella nostra società tecnologica d'oggi, è notevole la fioritura di forme blande di divinazione, senza una stretta pretesa religiosa. In certi casi, sono piuttosto un puro " giogo sociale " (gli oroscopi nei settimanali); altre volte, hanno i connotati di un uso di poteri occulti per leggere il passato o il futuro (cartomanti, chiromanti...). È anche innegabile un interesse, non puramente erudito, per la letteratura cabalista ed ermetica, per l'occultismo, ecc.

3. La vana osservanza: per conseguire certi effetti, sono usati mezzi che non sono razionalmente adeguati, nè sono religiosamente giustificati. Eppure, sono attribuite ad essi certe virtualità soprannaturali. In realtà, essi costituiscono forme di magìa. Così, le ordalìe dell'acqua e del fuoco, nel Medioevo, la stregoneria ed il malocchio, lo spiritismo. In alcune di queste pratiche, può essere soggiacente l'idea di un patto col demonio (stregoneria nera o malefica): questa idea fu ali-mentata nella cristianità medievale dalla stessa persecuzione ecclesiastica.

Bibl. - Albergamo F., Fenomenologia della superstizione, Editori Riuniti, Bari, 1966. Bo V., Festa, riti, magìa e azione pastorale, Ed. dehoniane, Bologna, 1984. Burgio A., Dizionario della superstizione, Milano, 1965.

Cirese A.M., Cultura egemonica e culture subalterne, Palumbo, Palermo, 1972. Silvestri G., " Superstizione ", in: Nuovo Dizionario di Teologia Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1347-1360.
J. Martínez Cortés

T

•

Tabernacolo.

È una piccola edicola chiusa in cui si colloca e si conserva il Santissimo Sacramento, cioè, le specie consacrate che non sono state consumate nella comunione dei fedeli. Nei primi tempi del cristianesimo, il tabernacolo aveva nomi diversi ed anche forme diverse (alcune piuttosto strane, come le cosiddette " colombe eucaristiche "). Il tabernacolo poteva essere collocato sopra l'altare, incastrato nel muro dell'abside, o in sacristia. Durante il pontificato di Paolo V, divenne obbligatorio fissarlo sull'altare.

Le norme attuali sono espresse nel Rito della Comunione fuori della Messa e culto eucaristico (Libreria Editrice Vaticana, Ristampa 1994), dove si dice: " La santissima Eucaristia si custodisca in un tabernacolo solido, non trasparente e inviolabile. Di norma ci sia in ogni chiesa un solo tabernacolo o posto sopra un altare o collocato, a giudizio del1'Ordinario del luogo, fuori di un altare, ma in una parte della chiesa che sia davvero nobile e debitamente ornata " (RCCE n. 10). Si stabilisce inoltre: " La presenza della santissima Eucaristia nel tabernacolo venga indicata dal conopeo o da altro mezzo idoneo, stabilito dall'Autorità competente. Secondo la tradizione, arda sempre davanti all'altare una lampada a olio o un cero, segno di onore reso al Signore " (n. 11).

Facendosi eco di vari testi del Magistero (soprattutto dell'istruzione Eucharisticum Mysterium del 15 Maggio 1967), il documento citato ricorda: " Scopo primario e originario della conservazione della Eucaristia fuori della Messa è l'amministrazione del Viatico; scopi secondari sono la distribuzione della comunione e l'adorazione di nostro Signore Gesù Cristo, presente nel Sacramento " (n. 5). Poi, aggiunge: " La conservazione delle sacre specie per gli infermi portò infatti alla lodevole abitudine di adorare questo celeste alimento riposto e custodito nelle chiese: un culto di adorazione che poggia

su valida e salda base, soprattutto perché la fede nella presenza reale del Signore porta naturalmente alla manifestazione esterna e pubblica di questa stessa fede " (n. 5).

I fedeli sono soliti manifestare questa fede con una pia pratica conosciuta sotto il nome di " visita al Santissimo Sacramento ".[1] Per favorire questa pia pratica, il documento raccomanda: " I pastori provvedano che le chiese e gli oratori pubblici nei quali, secondo le norme del diritto, si conserva la santissima Eucaristia, restino aperti ogni giorno e nell'orario più indicato, almeno per qualche ora, in modo che i fedeli possano agevolmente trattenersi in preghiera dinanzi al santissimo Sacramento " (n. 8).

Bibl. - Martimort A.G., La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia, Ed. Desclée, Roma, Parigi, Tournai, 1966, pp. 505-514. Righetti M., Manuale di storia liturgica, 4 voll., Ed. Ancora, Milano, 1964-1969. " Rivista Liturgica ", 1(1980): Il culto eucaristico fuori della Messa.

J. Llopis

Tempio.

Il Tempio è un edificio sacro, dedicato al culto di una divinità. È concepito generalmente come l'abitazione permanente o il luogo della manifestazione temporale di questa divinità, che è spesso rappresentata mediante un'immagine. Anche se non c'è religione senza luoghi sacri, il tempio non costituisce tuttavia un fenomeno universale.

Nella religione d'Israele, acquistò molta importanza il Tempio di Gerusalemme, sorto come l'evoluzione del tabernacolo primitivo e concepito come luogo d'incontro con Dio e segno della presenza divina. Questa presenza era connessa con l'Arca d'Alleanza che si conservava nel santuario o Santo dei santi.

I profeti annunciarono l'apparizione di un nuovo tempio, che la fede cristiana identifica con Cristo. Infatti, Egli si presenta, da una parte, come colui che purifica il Tempio di Gerusalemme, e, dall'altra, come la sua adeguata sostituzione e pienezza: " Distruggete questo Tempio e in tre giorni lo farò risorgere... Ma egli parlava del tempio del suo corpo " (Gv 2,19.21). Con la morte e la risurrezione di Gesù, il regime antico del tempio ebraico rimase abolito. Da allora, il vero Tempio, la vera dimora di Dio tra gli uomini è la persona di Cristo.

I primi cristiani erano pienamente consapevoli dell'abolizione del tempio e affermavano con piacere di non avere né templi né altari. Secondo san Paolo (1 Cor 3,16), gli stessi cristiani, sull'esempio di Cristo, erano " tempio di Dio ", * secondo la Prima Lettera di Pietro, " pietre vive... costruiti... come edificio spirituale " (1 Pt 2,5).

Tuttavia, a poco poco le case dove si riuniva la comunità, chiamate propriamente " chiese ", ricevettero anche il nome di templi e adottarono sempre più le caratteristiche dei templi pagani o del Tempio di Gerusalemme: la stessa cerimonia di consacrazione o dedicazione delle chiese cristiane acquistò alcuni aspetti rituali molto complessi, come se si trattasse certamente di innalzare una casa a Dio. La mentalità pastorale d'oggi preferisce considerare i cosiddetti templi cristiani più come " case della Chiesa o della comunità " che come monumenti innalzati alla divinità.

Bibl. - Aldazábal J., Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico, Ed. Elle Di, Ci, Leumann (Torino), 1988, pp. 258-265. Congar Y., Il mistero del Tempio, Ed. Borla, Torino, 1963. Jounel P., " Luoghi della celebrazione ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 783-799. Martimort A.G., La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia, Ed. Desclée, Roma-Parigi-Tournai, 1966, pp. 195-204. Righetti M., Manuale di Storia liturgica, I, Ed. Ancora, Milano, 1964, pp. 416-489.

J. Llopis

Tempo libero.

L'UNESCO ha dato del tempo libero questa definizione: " è il tempo che l'individuo riserva per attività che egli sceglie liberamente ". Così, dunque, non sarebbe tempo libero, né quello dedicato a compiti di produzione (lavoro professionale), né quello che viene consumato per attività obbligate (lavoro domestico, sonno, spostamenti, gestioni amministrative, ecc.), ma quanto viene dedicato a quelle attività in cui l'uomo non cerca altro fine che la sua soddisfazione e realizzazione personale. È nota la teoria di Joffre Dumazédier, secondo cui il tempo libero deve servire per il riposo, per il divertimento e per lo sviluppo personale (tanto sul piano fisico quanto su quello spirituale).

Nel passato, il tempo libero aveva un certo predominio di elementi religiosi insieme a quelli comunitari-locali e a quelli ludici, la festa. Invece,

nelle odierne società industriali, esso si è trasformato in una grande industria (nego-ozio, la negazione dell'ozio) e, anche nel loro tempo V libero, i lavoratori sono stimolati a desiderare quanto risulta funzionale per il sistema economico. Succede spesso che il tempo libero è tale solo apparentemente. In realtà, soffre degli stessi difetti del lavoro spersonalizzante: passività, irresponsabilità, conformismo, inserimento in una macchina gigantesca che avvolge in un ingranaggio cieco.

Le indagini sociologiche compiute in Spagna mostrano che sono i giovani e gli adulti intellettuali coloro che con maggior frequenza dedicano il tempo libero alla formazione personale. Usare il tempo libero per attività sindacali o politiche è più frequente nelle categorie degli operai e degli impiegati, nelle zone urbane ed industriali. Il maggiore uso del tempo libero per il riposo non attivo (siesta, ecc.) avviene soprattutto nelle attività manuali più pesanti.

Si dice che stiamo entrano nella civiltà del tempo libero. Fourastié, in una valutazione che indubbiamente non avrà lunga vita, profetizzava che, nella metà del prossimo secolo, lavoreremo soltanto 40.000 ore: 30 ore alla settimana, 40 settimane all'anno e solo 35 anni di lavoro. Nel futuro, infatti, il tempo libero sarà sempre maggiore, non come la conseguenza di un calo temporale del volume di lavoro, ma ciò sarà dovuto alla sostituzione del lavoro umano coi robots e coi computers.

La civiltà del tempo libero supporrà una crisi di senso vitale per l'homo faber al quale è stata inculcata l'idea che la realizzazione umana era necessariamente legata al lavoro produttivo, e, d'altra parte, troppo spesso, non sa fare altro. Infatti, già un secolo fa il movimento operaio aveva rivendicato " il diritto alla pigrizia " (Paul Lafargue), ma quando, col progresso della tecnica, ciò comincia ad essere possibile, molti lavoratori scoprono che il tempo libero è un tempo morto in cui non sanno che cosa fare. È urgente, pertanto, procedere ad una educazione circa il tempo libero.

Bibl. - Bertin G.M., Educazione alla socialità e processo di formazione, Ed. Armando, Roma, 1975. Butturini E., " Tempo libero ", in: Dizionario di pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 1033-1046. Cerquetti E., Educazione e tempo libero, Ed. Angeli, Milano, 1976. De Panfilis E., Tempo libero, turismo e sport; la risposta della Chiesa, Ed. Gregoriana, Padova, 1986. Dumazédier J., Sociologia del tempo libero, Ed. Angeli, Milano, 1978. Lanfant M.F., Le teorie del tempo libero, Ed. Sansoni, Firenze, 1974. Toti G., Il tempo libero, Ed. Riuniti, Roma, 1975.

L. González-Carvajal

Tentazione.

Tentazione è una par la classica nella vita spirituale. È poi decaduta per l'area ristretta in cui si è mossa e per la personalità scrupolosa che generava. È stata ricuperata a partire dalle tentazioni di Gesù. Non è sconveniente parlare della tentazione. L'importante è di situarla nel suo posto esatto.

La tentazione, come fatto, è ammessa: nel linguaggio comune, si è soliti dire: " Questa è una tentazione ". Nel Padre nostro, si chiede di non soccombere alla tentazione (cf Lc 11,4). Occorre, però, cercare un concetto esatto della tentazione.

Esiste la segreta convinzione che la tentazione sia una realtà negativa. Questa convinzione segreta esiste tuttora. I cristiani continuano ad accusarsi di avere tentazioni.

Tuttavia, la tentazione non è negativa. Non si può definirla ne intenderla semplicemente come occasione di peccato, perché è anche occasione di virtù. Ciò nonostante, è comunque vero che la tentazione non è qualcosa di asettico ed incolore. Si può dire che è un invito al male. Il fatto che questo invito possa essere scoperto, contrastato, respinto, non toglie che all'origine della tentazione ci sia un incitamento al male.

San Giacomo ha esposto, con notevole chiarezza, la genesi e lo sviluppo della tentazione (Gc 1,13-15). Forse con minore esattezza, noi possiamo dire che la tradizione ha parlato di tre nemici il mondo, il demonio e la carne che sarebbero l'origine delle tentazioni di cui l'uomo soffre.

Le parole carne e mondo si prestano ad essere fraintese, perché esse stesse travisano due campi sempre umiliati nella storia del cristianesimo. Oggi, più che in altri tempi, questi due " nemici " vanno riesaminati, se non vogliamo innalzare un edificio su basi di sabbia.

D'altra parte, il demonio è un tema a parte, ancora più delicato, ed il parlare di lui risulta più problematico. La teologia e la pastorale hanno di ciò un'esperienza non sempre piacevole.

Forse la categoria meno inadeguata per porre in essa l'origine della tentazione è la categoria " mondo ". Si tratta del mondo inteso come potere di attrattiva e di opposizione alla volontà di Dio nella storia. È questa una dimensione, non una realtà a se che esercita attrazione, fascino, incanto (o meglio: incantesimo), adescamento, ecc. Questo è il peccato del mondo.

È una verità lapalissiana, ma va ripetuta: il campo della tentazione non deve limitarsi al sesso. La cosa normale è che il sesso, realtà normale, attragga o inviti spesso a vivere la sessualità in modo imperfetto. Se fosse il contrario, verremmo ad affermare che la sessualità non è normale. Questa dimensione, che consiste nell'invitare a vivere male la sessualità, è la tentazione del sesso.

Però, la stessa cosa, ed anche di più, succede con altri punti di origine della tentazione: denaro, potere, prestigio, consumismo, casta sociale... Tutte queste realtà attraggono la persona in modo disordinato. Questa attrattiva è la tentazione. Il campo della tentazione è l'intero campo della vita. Potremmo anche dire che quello che più attira è quello che tenta di più, in un ordine o nell'altro.

Questa tentazione può consistere nel compire o nel tralasciare certe cose, come anche può riguardare le modalità di queste azioni o di queste omissioni. Coslì si allarga ancora di più il campo della tentazione, senza che per questo l'uomo sia peggiore: è soltanto più realista.

Sembra che la tentazione porti con sé uno stato d'animo perturbato. Alle volte, le persone tentate sono persone ossessive e apparentemente Altre volte, non si giunge a tanto. Però, sembra comunque vero che la tentazione è una situazione scomoda e dolorosa, e questo è comprensibile.

La tentazione è capace di assumere alcune tinte molto particolari; può ricordare obiezioni molto probabili, con un aspetto di verità o almeno di possibilità. La persona, che deve decidere in situazioni non chiare, può sentirsi piuttosto sconcertata. Questo si riferisce a quando la tentazione è stata vinta. Quando la tentazione è tuttora in atto, essa può avere un dinamismo di inquietudine che alle volte può essere incrementato da una coscienza esagerata del male, ecc.

Mi piace ricordare qui lo stato d'animo di santa Teresa d'Avila, quando, seguendo la sua coscienza, si decise a fondare il convento di san Giuseppe, il primo della riforma teresiana: " Era tutto terminato da circa tre o quattro ore, quando il demonio mi assali con il gran travaglio di spirito che adesso dirò. Mi mise innanzi il dubbio d'aver fatto male e d'essere andata contro l'obbedienza per aver agito senza l'autorizzazione del Provinciale... Poi, le monache sarebbero state contente di vivere in tanta austerità? Non era tutto una follìa? Chi me l'aveva comandato?... " (Vita di santa Teresa di Gesù, c. 36, n. 7).

Tutto questo suole portare con sé una tentazione, ed il suo mondo non è né semplice né facile. Comporta normalmente un campo di decisioni alle volte difficili da discernere; comporta pure una tensione che richiede molta fortezza. Santa Teresa ne parla come di " un grande travaglio di spirito ". Giobbe paragona la tentazione ad una milizia (7,1); altri, ad una prova (Sir 2,1), ecc.

La vittoria va per due strade; primo: smascherare molte strade di tentazione che lusingano continuamente l'uomo togliendo loro la maschera della tentazione. L'uomo deve scoprire che l'attrattiva per una macchina, un vestito, un appartamento, un viaggio, ecc., sono tentazioni: scoprire ciò è un passo importante, che servirà per cercare la strada buona. La seconda strada è questa: affrontare queste tentazioni partendo dalla piccolezza dell'uomo, che, ciò nonostante, è consapevole che qualcuno tolse o vinse il peccato di questo mondo: Gesù, l'Agnello di Dio (Gv 1,29). Quando l'uomo ha o afferra un'attrattiva maggiore o superiore a quella del male, la tentazione viene vinta.

Bibl. - Aa.Vv., Il demoniaco, in: " Communio ", 45(1979). Haering B., La legge di Cristo, III, Ed. Morcelliana, Brescia, 1967 . Molinski W., " Tentazione ", in: Sacramentum Mundi, 8, 190-196. Navone J., Tentazione, in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B. 1989, pp. 1583-1597. Rahner K. - Vorgrimler H., " Tentazione ", in: Dizionario di teologia, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1968, p. 684.

A. Guerra

Teologia.

Il termine teologia, parola su Dio, ha la sua storia già nell'ambiente greco-romano. Platano e Aristotele conoscevano già l'uso del termine, secondo cui gli antichi poeti erano denominati teologi (teologia nel senso di mitologia). Secondo Platone, la teologia ha il compito di liberare i miti, le narrazioni e le leggende greche riguardanti gli dèi, dalle imperfezioni e da quanto potessero avere di sorprendente.

Il termine fu assunto dal cristianesimo greco, in cui si fece la distinzione fra teologia e economia: economia significava la comunicazione storica della salvezza di Dio; teologia significava la contemplazione di questa comunicazione, che è l'elemento super-storico, senza il quale la storia salvifica non sarebbe conosciuta profondamente. Presso i Padri latini, la

distinzione tra scienza e sapienza era destinata ad orientare le accentuazioni teologiche susseguenti. A partire da allora, sappiamo quali siano stati i modelli per elaborare la teologia quel Medioevo, quello contemplativo di tipo monastico, caratterizzato dalla sua esperienza interiore; il modello scolastico, speculativo, qualificato per la sua minuziosità e per la sua audacia costruttiva, investito di una funzione chiave in un ordine sociale fortemente gerarchizzato (ognuno di questi tipi richiama i due aspetti di una cristianità ambigua: fuga dal mondo o dominio del mondo). Dopo il Concilio di Trento, il teologo si incarica di appoggiare accuratamente la trasmissione e la formulazione ortodossa della fede contro l'eresia e contro il mondo. Il teologo dovrà essere, prima di tutto, un formatore di chierici. Verso la fine del secolo scorso, il teologo è un sapiente, uno specialista in un determinato settore della tradizione.

Questi modelli non rispondono alle aspettative d'oggi. Il Concilio Vaticano II rappresentò un tentativo di rinnovamento teologico e fornì una base per invertire lo stesso metodo usato fino allora. Invece di essere deduttivo, interamente rivolto a trarre conclusioni astratte, lasciando ai pastori il compito di applicarle, il metodo è diventato induttivo: l'analisi, portata avanti con cura, considera i comportamenti, le aspirazioni, le ansie degli uomini, individui e gruppi, per discernervi gli impatti possibili della parola di Dio. In questo modo procede la Costituzione Gaudium et Spes, elaborata partendo da una introduzione in forma di analisi sociologica dei cambiamenti radicali e veloci dell'umanità. Da allora, per esempio, non si tratta più di una " dottrina sociale " insegnata dall'alto da un magistero chiamato ordinario, ma di un paziente esame delle congiunture dentro le quali il messaggio evangelico debba fare da fermento. La teologia, in questo modo, incorpora di nuovo come suo oggetto proprio e come luogo teologico adeguato, la, vita concreta e storica della comunità-chiesa: vangelo in atto, nella fecondità dell'intelligenza del mistero.

Questo orientamento ha favorito lo sviluppo di una teologia autoctona nei paesi del Terzo Mondo. Era ancora inesistente nel 1967 quando Paolo VI pubblicò la sua Enciclica Populorum Progressio. Così, è stato superato l'eurocentrismo teologico, che dominava in seguito alle scoperte geografiche dei secoli XV e XVI fino al Concilio Vaticano II. Le teologie sorte nel Terzo Mondo possono essere raggruppate in cinque aree importanti: le teologie della liberazione dell'America Latina, la teologia negra del Nord America, con i Negro spirituals, la teologia negra del Sud Africa nel contesto

dell'apartheid, la teologia africana preoccupata dell'inculturazione della fede, la teologia asiatica alla ricerca di un dialogo con le grandi religioni. Il loro apporto è una grande speranza per la Chiesa.

L'effervescenza attuale della teologia è giustificata dal fatto che la testimonianza cristiana non è la ripetizione di parole del passato, di parole scritte, ma è la ri-lettura costante di quello che Dio ha fatto e non cessa di fare in mezzo a noi. Il principio interpretativo della Scrittura è dunque l'esistenza attuale della Chiesa. Il senso teologico emerge dal presente che ricapitola il passato che ci separa dall'annuncio originale. La parola non emerge dal passato: è la parola attuale che fa emergere il senso contemporaneo.

Stando così le cose, la teologia, elaborazione del nostro intelletto e secondo le sue molteplici risorse, trova la sua fonte viva nell'azione o prassi dei fedeli più che nei testi antichi, per quanto qualificati possano essere; più nell'esistenza della Chiesa comunità dello Spirito, che in una minuziosa esegesi grammaticale o letteraria della Bibbia. L'oggi della Chiesa non è dunque colto dalla teologia al livello degli adattamenti praticamente desiderabili, ma esso è riconosciuto come il luogo presente della parola che l'atto teologico ha il compito di scrutare e di attualizzare con la riflessione.

Se è così, se la base portante della parola è la Chiesa impegnata nella storia, se la vita della Chiesa in atto entra nel testo biblico e lo riempie di linfa, allora non si tratta di un Dio che promulga dall'alto dei cieli i suoi comandamenti per il buon ordine del mondo, ma si tratta di un Dio impegnato nella storia concreta della società, come conseguenza della sua incarnazione. Questo impegno con le vicende umane ci porta a concepire una teologia differente da quella dell'assoluto dei deisti, e, d'altra parte, a valorizzare le vicende umane come il luogo della divinizzazione. Storia degli uomini e economia di Dio sono correlative. La divinizzazione dell'uomo continua la umanizzazione di Dio. La presenza nel mondo, e per ciò stesso, il divenire del mondo, appaiono nella coscienza ecclesiale come elementi strutturanti della Chiesa, poiché la realtà a cui aderisce la fede è presente nella storia del mondo. Il mistero è nella storia.

Grazie a questa visione, si può collocare in una posizione prima e prevalente una teologia che emana, prima di qualsiasi concettualizzazione scientifica, dalla fede viva del popolo di Dio, la cui prassi storica fa parte della intelligenza della fede.

Bibl. - Alszeghy Z. - Flick M., Come Bi fa la teologia?, Ed. Paoline, Alba, 1974. Bof G. - Stasi A., La teologia come scienza della fede, Bologna,

1982. Colombo G., Perché la teologia?, Ed. La Scuola; Brescia, 1980. Pannenberg W., Epistemologia e Teologia, Ed. Queriniana, Brescia, 1975. Vagaggini C., " Teologia ", in: Nuovo Dizionario di Teologia, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1597-1711.
E. Vilanova

Teologia pastorale.

L'espressione teologia pastorale fu usata la prima volta nel secolo XVI. Nel 1591, P. Binsfeld, vescovo ausiliare di Treviri, pubblicò un Enchiridion theologiae pastoralis circa la " dottrina necessaria ai sacerdoti in cura d'anime ". Come nuova disciplina accademica, essa apparve nei programmi degli studi teologici a partire dal 3 Ottobre 1774, con un decreto reale dell'imperatrice Maria Teresa d'Austria.(1740-1780), dopo vari tentativi di riforma cominciati nel 1752. In quel tempo, si sentiva la necessità di stabilire alcune norme pratiche per i sacerdoti in cura d'anime. Dall'Austria, la nuova disciplina passò in Germania e di li ai paesi limitrofi. In Spagna, il primo manuale pratico di pastorale è del 1805.

In una prima fase, la teologia pastorale è più arte e tecnica artigianale che scienza o teologia. Essa consiste in una raccolta ecclesiastica di consigli pratici, senza un fondamento teorico, anche se non è carente una certa ideologia, quella dell'assolutismo o identificazione della Chiesa e della sua gerarchia con lo Stato e col suo governo. Si voleva che il religioso fosse a servizio dell'ordine pubblico civile e che lo Stato fosse il servitore ed il custode della religione cattolica. Ciò risponde ad un regime sacrale di cristianità. Siccome il pastore è l'unico soggetto responsabile di questa prassi, la pastorale è clericale. Il resto della Chiesa è oggetto passivo di questa funzione. In sintesi: la teologia pastorale è intesa come la dottrina dell'ufficio clericale del pastore.

In un secondo tempo, la teologia pastorale viene identificata con una teologia della Chiesa in atto. Giù nel 1841, il tedesco Graf, sotto l'influsso protestante, propose che si chiamasse teologia pratica, per toglierle la tinta clericale del termine pastore. L'idea predominante della pastorale, intesa in senso ecclesiologico, è l'edificazione o realizzazione totale della Chiesa. La nostra disciplina è giustificata dalla mediazione della ragione pratica, a differenza della storia della Chiesa o dell'ecclesiologia dogmatica. Da una

parte, è teologia, non una semplice raccolta; dall'altra, è scienza pratica o scienza dell'azione. Inoltre tre, nella teologia pastorale vanno articolate varie discipline parziali di tipo pratico che andavano per conto loro. Nonostante alcuni apporti isolati nel secolo XIX (Drey, Möhler, Hiracher e Graf), il vero rinnovamento della teologia pastorale si ebbe dopo la seconda guerra mondiale coi contributi di F.X. Arnold (1898-1969) in Germania e di P.A. Liégé (1921-1979) in Francia. Arnold definì la teologia pastorale c me " la visione teologica dell'essenza della Chiesa in quanto agente della pastorale e delle sue azioni ecclesiali ". Liégé la intese come " scienza teologica dell'azione ecclesiale ", divisa, a sua volta, in tre servizi o ministeri: profetico, liturgico e caritativo.

Con il Concilio Vaticano II, si è aperto un terzo periodo della teologia pastorale, caratterizzato dalla dimensione pastorale che viene acquisita da tutta la teologia. Dopo il Concilio, acquistano importanza certi aspetti pastorali nuovi o rinnovati: la teologia della parola partendo dalla rivelazione e dalla Bibbia; la celebrazione della liturgia come azione dell'assemblea; il concetto di Chiesa come sacramento, popolo di Dio e comunità di credenti; i rapporti Chiesa-Regno-mondo, l'importanza dell'ateismo e del dialogo con tutte le zone estranee alla Chiesa; infine, la natura mediatrice dell'azione pastorale. K. Rahner e i suoi discepoli, con altri colleghi (Arnold, Costermann, Schurr e Weber) plasmarono le prospettive pastorali del Concilio nel Handbuch o manuale tedesco di teologia pastorale. La forza e la debolezza di questo manuale stanno nell'importanza che viene datta alla Chiesa. Èstato definito come una " ecclesiologia esistenziale ". Su una linea simile, M. Useros e il sottoscritto pubblicarono un manuale più breve intitolato Teologia de la acción pastoral (1968).

Un quarto momento della teologia pastorale cominciò dopo il Concilio, con l'apporto della cristologia (la prassi di Gesù), l'assunzione della categoria " popolo " (Chiesa dei poveri), il nuovo termine koinonìa (comunità ecclesiale di base), l'impegno evangelizzatore (in un mondo ingiusto, ateo o religioso non cristiano), il rapporto tra fede e politica (l'ambito delle opzioni), il nuovo stampo dei ministeri (superamento del binomio chierici-laici), il servizio ecclesiale alla società (quello che conta è il Regno). È stato decisivo qui l'apporto della teologia della liberazione, fino al punto che si può definire la teologia pastorale come teologia pratica della liberazione o teologia della prassi dei cristiani nella società.

Bibl. - Arnold F.X., Storia della teologia pastorale, Ed. Città Nuova, Roma, 1970. Cappellaro J. - Franchini E., Le due anime della pastorale italiana, Ed. dehoniane, Bologna, 1988. Franchini E., " Pastorale in Italia ", in: Dizionario di Pastorale giovanile, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1989, pp. 741-750. Midali M., Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, LAS, Roma, 1985. Seveso B., Edificare la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1982.

C. Floristán

Teoria Pratica.

Negli ambiti della teologia pastorale o teologia pratica e dell'azione pastorale o prassi ecclesiale, sono usati con frequenza i termini azione, pratica, prassi e teoria. Vediamone l'uso.

Il termine azione (in latino: actio) è un contenuto sostantivato corrispondente al verbo: fare o realizzare, che si usa spesso come sostantivo nei testi conciliari, assieme agli aggettivi " ecclesiale ", " sacro ", " pastorale ", " apostolico ". Si cerca di sostituire questo vocabolo al termine pratica, che equivale alla ripetizione di un lavoro o di un esercizio, fatto per abitudine, con una consapevolezza comune e con una certa abilità per ottenere un profitto materiale immediato. La pratica si oppone alla teoria o conoscenza che rende capaci di eseguire qualcosa. Con ciò, si vuol dire che l'azione pastorale non è una semplice pratica, poiché comporta una teoria o teologia. Ricordiamo che il vocabolo pratica deriva dal greco praktikòs che significa: atto a fare, attivo. Questo termine proviene a sua volta dal verbo pràsso che significa: operare, compiere, adoperarsi.

Per sottolineare meglio la tensione tra teoria e pratica nell'azione pastorale, alcuni ricorrono al termine prassi, unito all'aggettivo ecclesiale. La parola greca pràxis (che anch'essa deriva dal verbo pràsso) è entrata nell'uso moderno con Karl Marx. È l'equivalente di una azione rivoluzionaria che esige impegno e coscienza critica, di fronte ad un cambiamento radicale, partendo dalla mutazione nella radice dell'uomo o della società. È logico che si può parlare, quindi, della prassi di Gesù. È invece un abuso parlare della prassi ecclesiale o della prassi dei cristiani. Comunque, in pratica, azione e prassi sono interscambiabili e non creano problemi.

L'azione nell'uomo è sempre-previa alla riflessione. Per questo, l'atto di fede precede la teologia; l'azione pastorale precede la teologia pratica. La funzione pastorale è una pratica che consiste nella prassi di Gesù Cristo attraverso l'azione della Chiesa e dei cristiani. La funzione dottrinale o teologica sta nel riflettere sulle manifestazioni e sugli interventi di Dio verso gli uomini e verso la società mediante Gesù Cristo e la Chiesa. Come la funzione dottrinale è un atto riflessivo o teorico, è anche un atto secondo. Prima di pensare, uno è; prima di avere una teologia, c'è un cristianesimo. Evidentemente, questa operazione riflessiva produce una teoria teologica, che è stata preceduta da un atto di fede.

Il Magistero ufficiale della Chiesa è stato spesso più sensibile alla " esattezza " nel dire (formulazione di verità) che non alla " rettitudine " del fare (trasformazione della società). Esso si è rinchiuso spesso nell'ortodossia, nel canonizzare il concetto greco di verità (adeguazione della mente alla realtà mediante la conoscenza), a scapito del senso biblico di verità (portare avanti la giustizia mediante l'impegno). In questo modo, si è arrivati ad interpretare la realtà in un modo idealista, esprimendo le essenze immutabili e disdegnando gli elementi contingenti e storici. Partendo da questo modello " soprannaturalista " del cristianesimo, non viene apprezzata l'azione dell'uomo nel mondo. Oggi, si interpreta l'azione e la prassi in un altro modo. Gesù non propose nessun modello rivoluzionario di prassi, ma si fece egli stesso prassi di salvezza. Le teologie post-conciliari più importanti sono appunto teologie della prassi (teologia politica e teologia della liberazione), fino al punto che la teologia può essere intesa come teoria della prassi ecclesiale.

Bibl. - Cambon E., L'ortoprassi. Documentazione e prospettive, Ed. Città Nuova, Roma, 1974. Dumont C., Nuove dimensioni della teologia: escatologia, ortoprassi, ermeneutica, Milano, 1972. Habermas J., Prassi politica e teoria critica della società, Bologna, 1973. Mancini I., Teologia, ideologia, utopìa, Ed. Queriniana, Brescia, 1974. O' Collins G., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1982, pp. 10-20.

a. Floristán

Terzo Mondo.

Paolo VI scrisse nel 1967 che " i popoli poveri rimangono sempre poveri e quelli ricchi diventano sempre più ricchi " (Populorum Progressio, n. 57).

Infatti, mentre il 25% della popolazione mondiale, che vive nei paesi più sviluppati della terra, si accaparra l'82,43% del prodotto mondiale lordo, il 25% più povero deve accontentarsi del 2,06% del prodotto mondiale lordo. La FAO comunica regolarmente il numero di quasi mille milioni di persone che nel nostro pianeta sono cronicamente affamate. Il fatto che quasi tutti i paesi del Terzo Mondo formino una specie di cinturone di miseria che avvolge il globo terrestre all'altezza dell'Equatore fa pensare che la povertà potrebbe essere dovuta a condizionamenti naturali. Però, questa immagine quasi fisiocratica che lega il potenziale economico di un paese alle sue risorse naturali e alla sua geografia, è sempre meno giustificata come conseguenza delle crescenti possibilità dell'uomo di fronte alla natura. Oggi, bisogna, invece, dare maggiore importanza al fenomeno della dipendenza dei paesi poveri rispetto a quelli ricchi. Questa dipendenza cominciò già nel passato, quando il maggior numero dei paesi del Terzo Mondo erano colonie dei paesi sviluppati. Questa dipendenza continua oggi come conseguenza del fatto che tanto gli investimenti di capitale quanto le transazioni commerciali favoriscono sistematicamente i ricchi.

Durante il Concilio Vaticano II, e dietro richiesta di alcuni vescovi del Terzo Mondo, la Chiesa, che aveva sempre affermato la destinazione universale dei beni, estese questa dottrina anche ai rapporti tra i popoli (GS 69). Guardando sotto questa luce, sembra inevitabile considerare l'ordine economico internazionale come una situazione di peccato strutturale condiviso, con un grado più o meno grande di responsabililtà, da coloro che vivono nei paesi sviluppati.

L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite approvò una risoluzione secondo cui i paesi sviluppati debbono trasferire come minimo l'1% del loro Prodotto Nazionale Lordo ai paesi del terzo Mondo sotto forma di aiuti allo sviluppo (in seguito, si precisò che gli aiuti dei governi dovevano rappresentare almeno lo 0,7% del PNL, mentre il resto poteva provenire da organizzazioni non governative). Non era molto quello che si chiedeva (le spese per la difesa sono dieci volte superiori), eppure solo sei paesi stanno compiendo questo impegno: il Kuwait, l'Arabia Saudita, la Norvegia, i Paesi Bassi, la Svezia, la Danimarca.

È imprescindibile anche l'impostazione di un Nuovo Ordine Economico Internazionale. Se questo non si farà, per quanto grandi possano essere gli aiuti per lo sviluppo, i paesi del Terzo Mondo potranno avere " l'impressione che si toglie loro con una mano quel che si porge con l'altra " Populorum

Progressivo, n. 56). Si deve evitare che le semplici leggi dell'offerta e della domanda siano coloro che regolano i rapporti tra i vari paesi, in modo simile a quello che avviene all'interno di ogni paese per cui gli stati decisero di intervenire nell'economia. La difficoltà, ovviamente, sta nella inesistenza di un'autorità internazionale con potere effettivo per imporre ai vari paesi le misure adeguate.

Bibl. - Aa.Vv., Storia dell'America Latina, UTET, Torino, 1976. Balducci E., L'uomo planetario, ECP, Fiesole, 1990. Boff L., La nuova era: civiltà planetaria, Ed. Cittadella, Assisi, 1994 . KüNG H., Progetto per un'etica mondiale, Ed. Rizzoli, Milano, 1991. Morin E., Terra. Patria, Cortina, Milano, 1994. Nanni A., Terzo Mondo a scuola, Roma, 1983. Paolo VI, Enciclica " Populorum Progressio ", 26.3.1967.

L. Gonzlez-Carvajal

Testimonianza.

La testimonianza ha, innanzitutto, un significato empirico. L'atto di testimoniare sta nel riferire ciò che si è visto o udito, mediante un racconto o una narrazione. Si deve notare subito che il testimone deve essere verace, non bugiardo, sincero e non falso. In secondo luogo, la testimonianza ha un significato giudiziale, poiché è una dichiarazione pro o contro, di fronte ad una assoluzione o ad una condanna. I1 testimone non è un semplice spettatore, ma un collaboratore della giustizia. Infine, la testimonianza comporta un senso etico, in quanto il testimone rimane implicato nella sua testimonianza: testimonia secondo la sua coscienza. In questo senso, possiamo dire che la testimonianza è una decisione, o che il testimone deve essere fedele; il testimone si identifica con una causa e si impegna sino alla fine, anche al rischio di dare la vita. Appunto per questo, ci sono testimoni veri e testimoni falsi.

Nella Bibbia, si parla di una testimonianza religiosa, superiore a quella storica e giuridica di tipo greco-romano e che completa questa. Il profeta è un testimone di Dio che narra agli uomini quello che ha sentito; li esorta a cambiare vita col rischio di non essere ascoltato e di essere ucciso. Il prototipo di testimone, secondo il Nuovo Testamento, è Gesù di Nazaret. Egli è il testimone verace del Regno di Dio, perché è la Parola di vita che rende testimonianza alla vita; è la Parola di verità che rende testimonianza alla

verità. È il testimone fedele di fronte ad un giudizio in cui è giudicato e nello stesso tempo giudica noi, in quanto l'accusato diventa giudice. Tutta la vita di Gesù è presentata nei vangeli come un processo. Nell'Apocalisse, è chiamato il " testimone fedele " (3,14). Infine, è il testimone cosciente che non si tirò indietro. Non si lasciò catturare dai partitismi; difese i poveri e i peccatori; non rimase al margine dei conflitti; fu coerente con la sua pratica: si giocò la vita. Per essere il testimone totale, Gesù è il Servo sofferente, il Giusto perseguitato, il Profeta assassinato. La morte di Gesù è un martirio, ossia una testimonianza; è la conseguenza del suo tenore di vita; è il perdono e la riconciliazione; è l'ingresso nella risurrezione.

La testimonianza cristiana riappare nei testi del Concilio. Si tratta di una testimonianza di fronte ad un mondo incredulo e di fronte ad una società carica di ingiustizie. " Tutti i cristiani..., consapevoli della loro vocazione, debbono addestrarsi... a testimoniare quella speranza che è in loro " (GE 2). Del resto, tutta la vita cristiana è un impegno di testimonianza. Bibl. - Castelli E. (ed.), La testimonianza, Roma, 1972. " Concilium " 3 (1983), Il martirio oggi. Grassi M., La vita come testimonianza nelle prospettive del Vaticano II, Ed. Paoline, Modena, 1972. Jossua J.P., " Testimonianza ", in: Enciclopedia Teologica, Ed. Queriniana, Brescia, 1989, pp. 1108-1115. Latourelle R., La testimonianza cristiana, Ed. Cittadella, Assisi, 1971. Marafini G., La testimonianza cristiana nella società secolarizzata, Roma, 1972. Pajer FL., La catechesi come testimonianza, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1969.

C. Floristán

Testi di religione.

Tradizionalmente, è esistito, con maggiore o minore precisione e rigore, un testo per l'insegnamento e l'apprendimento della dottrina cristiana nella scuola. Il primo fu il catechismo, strumento classico usato per varie generazioni. In seguito, a causa delle trasformazioni dell'ambiente scolastico e per le esigenze di una didattica attualizzata, ci furono i vari catechismi per le scuole, ed infine, anche se i catechismi perdurano ancora in certi livelli educativi, sorsero i testi di religione.

I testi di religione sono, dunque, strumenti didattici a servizio dell'educazione religiosa nella scuola. Come tali, devono essere fedeli alla fede in cui intendono educare, alla confessione religiosa a cui vogliono

formare, alle caratteristiche psicologiche degli educandi e, infine, alle esigenze dei princìpi didattici e metodologici dell'educazione scolastica.

Comunque, considerando la prospettiva dell'educazione della fede, quello che si chiede ad un testo è, oltre alla fedeltà ai contenuti dottrinali, una certa originalità sia nella concezione del progetto educativo globale che il testo intende presentare, sia nel suo svolgimento. Di qui, il carattere agile ed aperto, la metodologia attiva, il linguaggio chiaro ed ottimista, i sussidi didattici abbondanti e la serietà che deve avere come strumento di servizio specialmente per far conoscere la fede e per realizzare una sintesi di fede. Questa originalità ed il carattere positivo del testo sono necessari per la presentazione della fede cristiana e per una didattica attualizzata, ma sono anche una necessità imposta dalla concorrenza di altri mezzi didattici, in particolare, dei mezzi audio-visivi.

I testi di religione dipendono dalla gerarchia ecclesiastica, tanto da essere spesso una semplice ripetizione o traduzione del programma ufficiale. Questo, però, non deve essere un impedimento perché questi sussidi educativi siano un invito positivo, liberante ed ottimista per la religione e per la fede, specialmente nei riguardi di coloro che hanno pochi contatti con l'elemento religioso e coi cristiani che sono fuori dall'ambito scolastico.

Come strumento didattico, il testo di religione non esaurisce in sé tutto il suo valore e tuttavia sua efficacia: la guida didattica può essere per il professore uno strumento che amplia e chiarisce il testo. Poi, i libri di consultazione e di approfondimento che costituiscono la cosiddetta biblioteca di classe, sono un ottimo complemento ed un aiuto per gli stessi alunni.

Bibl. - Damu P., Le doti di un testo di religione, in: " Catechesi ", 39(1970) 33, pp. 14-20. Gianetto U., " Testi di religione ", in: Dizionario di catechetica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987, pp. 637-639. Giannatelli R., La ricerca pedagogica attorno a un testo di religione, in: " Orientamenti pedagogici ", 26 (1979) 1, pp. 103-114. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica " Catechesi tradendae ", 16.10.1979.

T. García Regidor

Tipologie.

L'orientamento tipologico consiste nello stabilire tipi generali biologici eo psicologici attorno a cui si possono classificare i vari individui.

Questo orientamento ha avuto inizio soprattutto con la medicina greca. Essa ha ritenuto che la predizione del comportamento possa essere stabilita in base a criteri biologici dei soggetti.

I tipi biologici, o biotipologie, comprendono certe caratteristiche psicologiche (tratti) che si ritengono associati, partendo dal presupposto che il comportamento umano dipende prioritariamente da varianti dell'organismo relativamente stabili, senza escludere completamente l'influsso di varianti situazionali o ambientali.

L'orientamento prescientifico greco sosteneva un'associazione tra qualità fisiche, patologia e caratteristiche psicologiche o temperamentali. Ippocrate (460-370 a.C.) configurò la prima teoria sui quattro umori. Galeno (129-199) la rielaborò, costruendo i quattro tipi temperamentali della sua biotipologia conosciuta: il collerico, in cui predomina la bile gialla; il sanguigno, in cui predomina il sangue; il malinconico, in cui predomina la bile nera; il flemmatico, in cui predomina la flemma.

Le teorie citate sopra esercitarono un influsso notevole sulle tipologie costituzionalista posteriori. L'opera del tedesco Kretschmer è ritenuta l'organizzazione tipologica classica più rappresentativa. Kretschmer stabilì i tipi somatici, che sarebbero determinati primariamente dall'" abito " corporeo, o stile morfologico: leptosomico, picnico, atletico e displastico.

Il tipo leptosomico. Il suo tratto anatomico fondamentale è di avere un corpo stretto, con forme allungate e prevalenza di strutture verticali, magrezza, torace lungo e stretto, pelle asciutta, ecc. I1 tipo astenico è una modalità del leptosomico.

Il tipo picnico. La caratteristica anatomica principale è la tendenza verso le forme corporee rotonde e con la prevalenza delle strutture orizzontali e grosse, aumento di grasso nelle cavità viscerali, collo corto e grosso, estremità arrotondate; mani larghe e corte, ecc.

Il tipo atletico. Comporta caratteristiche intermedie dei due tipi precedenti. Alcuni dei suoi tratti morfologici sono: un notevole sviluppo delle strutture muscolari, ossee ed epidermiche, con le estremità molto sviluppate, soprattutto le mani ed i piedi, le spalle ed il torace, che sono larghi e forti.

Il tipo displastico. Non si tratta di un vero tipo somatico. Ci si riferisce qui a forme somatiche anormali prodotte da qualche alterazione metabolica, come per esempio, iper o ipofunzioni endocrine.

Per determinare l'appartenenza ad un dato tipo somatico, si sono stabiliti vari indici e misure che permettono questa classificazione.

Kretechmer stabili la sua ipotesi sul rapporto tra tipo somatico e temperamento. Partendo dal postulato fondamentale secondo cui il comportamento anormale non costituisce una categoria differente dal comportamento normale, ma è una esagerazione patologica del comportamento, egli parlò di due forme fondamentali di temperamento: lo schizoide ed il cicloide, basandosi sui due tipi fondamentali di psicosi: la schizofrenia e la psicosi maniaco-depressiva.

Gli schizotimici sono individui prevalentemente asociali, riservati, timidi, seri, nervosi e sensibili. I ciclotimici sono di solito socievoli, allegri, con un forte senso di umorismo, amabili, calmi e con una certa tendenza a manifestare cambiamenti ciclici che oscillano tra la ipomania e la tristezza. Kretechmer associò questi temperamenti ai tipi somatici: così, al pionico, associò il temperamento ciclotimico, e al leptosomico, lo schizotimico.

I dati ottenuti nelle ricerche sembrano confermare, in un certo modo, l'esistenza della dimensione temperamentale, anche se permangono alcuni dubbi a questo riguardo.

Bibl. - Allport G.W., Psicologia della personalità, PAS-Verlag, Zurigo, 1969. Boncori L., Teoria e tecniche dei test, Bollati-Boringhieri, Torino, 1993. Idem, " Tipologia ", in: Dizionario di Scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 1126-1127. Sillamy N., Dizionario di Psicologia, Ed. Gremese, Roma, 1995.

M. N. Lamarca

Tradizione.

La tradizione, legge essenziale della parola di Dio nella comunità- Chiesa, non implica una specie di immobilismo, nella trascendenza totalmente oggettiva e spersonalizzante di una serie di proposizioni dogmatiche e di precetti morali.

La tradizione è la presenza della parola di Dio, sempre identica a se stessa, ma continuamente incarnata nell'uomo che l'ascolta e che si dispone ad ascoltarla in un luogo preciso e nella situazione in cui si trova, nello spazio e nel tempo, nell'ambiente che lo circonda, nei condizionamenti economici, sociali, culturali che, ad un tempo, lo rinchiudono e lo esaltano.

Per parola di Dio non si deve intendere soltanto una serie di vocaboli pronunciati (o scritti): è un complesso di comunicazioni e di interscambi, di

fatti, gesti, azioni, comportamenti, sguardi, perfino silenzi, che stabiliscono tra Dio e gli uomini la comunione di un dialogo. Questo dialogo ci porta ad un rapporto psicologico irriducibile a misure concettuali, anche se esso è denso di comprensione. La tradizione, nel corpo ecclesiale e conforme alla struttura ecclesiastica, è la trasmissione organica della parola di Dio, in cui le necessarie e autentiche proposizioni formulate trovano radice e linfa nell'humus copioso di gesti, segni, sacramenti, pratiche e consuetudini, con le loro ricche implicanze mentali, all'interno della comunità.

Così, le stesse parole di Gesù hanno trovato il loro senso pieno soltanto partendo dalle interpretazioni che hanno dato di esse i testimoni della sua vita. Noi le comprendiamo unicamente mediante la tradizione di quella comunità viva costituita dai discepoli di Gesù.

Il valore attuale della parola di Dio riceve la sua forza dalla vita stessa della comunità-Chiesa. Per questo, è indispensabile considerare la teologia stessa come memoria riflessiva della vita della Chiesa, memoria capace di comunicarsi. È naturale che la tradizione abbia una funzione di trasmissione che comprende tre momenti: quello della ricezione o dell'invenzione (non si inventa se non quello che si è ricevuto sotto altre forme), quello del possesso (la tradizione ci arricchisce e noi la arricchiamo esercitando su di essa un'azione trasformatrice, forse senza rendercene conto), quello della comunicazione che è il momento più delicato. Di questi tre momenti, è difficile cercare quello dominante. Si può accentuare la recezione: allora, ci poniamo in ascolto del passato, per non perdere le sue lezioni; la virtù che sgorga da questo atteggiamento è la fedeltà. Il possesso sembra avere più rapporto col momento attuale e suppone una fermentazione dei dati ricevuti, sempre collegati con la nostra situazione presente che si esprime in una prassi concreta. Una tradizione non deve mai ripetersi; può solo essere vissuta. La trasmissione, orientata al futuro, sente la duplice difficoltà dell'insufficienza del linguaggio e dell'intento di fedeltà nel comunicare il messaggio (si corre sempre il rischio di non essere compresi o di non esserlo completamente).

Questi problemi ci obbligano a interrogarci sulle origini genuine del concetto neotestamentario di tradizione. Si sostiene spesso la tesi secondo cui questo concetto non sarebbe altro che la dottrina dei primi testimoni oculari e auricolari, trasmessa secondo le leggi del metodo di trasmissione ebraico. È un concetto particolare soprattutto nella teologia di Luca e nella letteratura deutero-paolina: questo concetto si trova soprattutto nelle lettere pastorali, che non sanno affrontare la difficile situazione della comunità di allora se non

legandosi a formule di fede perfettamente determinate. Già nei primi secoli, perché la tradizione non conduca ad una comunità fanatica di illuminati, si impongono criteri oggettivi della tradizione. Pertanto, occorre una regula fidei. Il significato restrittivo di questa formula si è generalizzato solo nell'epoca moderna, favorendo una mentalità conservatrice della tradizione.

D'altra parte, i protestanti, non tollerando l'abuso di interessi ecclesiastici, (che potenziarono la tradizione, o meglio, le tradizioni, considerandola come fonte della rivelazione accanto alla Scrittura), spinsero la comunità ad una delimitazione critica che sfociò nel principio Sola Scriptura. Per confutare questa dottrina protestante, i controversisti romani, nell'intento di dare il maggior spazio possibile alla tradizione, ridussero sempre più l'importanza della Scrittura: si ripeteva che la Scrittura senza la tradizione è qualcosa di morto e di oscuro, e soprattutto qualcosa di incompleto. Conseguentemente, bisognava darle vita, interpretarla e completarla mediante la tradizione, che ben presto venne confusa col magistero gerarchico, evidentemente esaltato. Sebbene i documenti ufficiali del Concilio di Trento e del Vaticano I non si siano spinti così tanto, tuttavia, essi riflettevano chiaramente la preoccupazione di distinguersi negativamente dal principio protestante della Sola Scriptura più che la preoccupazione di mettere in risalto l'importanza ed il significato positivo della Scrittura.

Le affermazioni del Concilio Vaticano II rappresentano una svolta importante a questo riguardo. Per la prima volta nella storia, il Concilio Vaticano II cercò di esporre la dottrina cattolica non su un piano polemico e negativo, ma positivo. Per questo, viene ribadito con forza che la Scrittura e la tradizione non possono mai essere sganciate l'una dall'altra. Però, con questo, non è ancora detto tutto. La Costituzione Dei Verbum non parla della Scrittura e della tradizione come di due fonti della rivelazione, ma parla della trasmissione di questa rivelazione. In questo modo, la Costituzione adotta il punto di vista della storia della salvezza che continua tuttora, e non quello che va alla ricerca delle verità rivelate, depositate nelle " fonti ". L'interesse della Costituzione è tutto sull'unità viva e sul vincolo essenziale tra Scrittura e tradizione, di modo che " non si può più parlare di una sovrapposizione puramente esterna dei due modi di comunicare la rivelazione divina, né di una limitazione della tradizione alle verità che non sono contenute nella Scrittura " (J. Beumer).

Bibl. - Congar Y., La Tradizione e le tradizioni, 2 voll., Roma, 1961-1965. Fisichella R., La Rivelazione: evento e credibilità, Ed. dehoniane,

Bologna, 1985, pp. 105-131. Geiselmann J.R., La Sacra Scrittura e la Tradizione, Brescia, 1974. O'Collins G., Teologia fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1982, pp. 240-280. Ppttmayer H.J., " Tradizione ", in: Dizionario di Teologia Fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 1341-1349. Rahner K. - Ratzinger J., Rivelazione e Tradizione, Ed. Morcelliana, Brescia, 1970. Waldenfels H., Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 574-610.

E. Villanova

Trascendenza.

Il concetto di trascendenza richiama qualcosa che sta al di là (dall'altra parte) della realtà data, ma non senza relazione con questa realtà. Per questo, è correlativo col concetto di immanenza. La determinazione di una realtà come trascendente significa riferirsi all'immanente, e l'affermazione dell'immanenza implica collocarla nell'orizzonte di una pensabile (ipotetica) trascendenza.

Non si può identificare semplicemente il problema del trascendente col problema di Dio, inteso secondo il concetto teologico medievale. La teologia cristiana interpreta la " perdita della trascendenza " come perdita della fede (in Dio; in Gesù Cristo risorto; nello Spirito che viene dal Padre). Però, secondo la mentalità greco-pagana, poteva consistere nella mancanza di vita politico-comunitaria e formata. Kant e Fichte la vedono in rapporto con l'azione morale e razionale.

Il trascendente è definito come tale in riferimento a ciò che si ritiene " immanente ". Riguardo al " soggetto ", è trascendente l'elemento " oggettivo "; riguardo a ciò che è mutevole, l' "essenza "; riguardo al contingente, il " fondamento ". Secondo Leibniz (seguito in questo da Heidegger), la domanda fondamentale della metafisica è questa: Perché c'è qualcosa e non invece nulla? " In questa domanda, si apre un possibile adito all'Assoluto, all'Infinito, a Dio (sia nella linea della filosofia scolastica, o di Leibniz, o dell'esistenzialismo cristiano, o della " fede che cerca di capire "). Tuttavia, l'affermazione di un Dio personale non può fondarsi né su prove scientifiche, né su ragionamenti filosofici assolutamente apodittici e definitivi. Secondo Pascal, è una " scommessa " che vale la pena di fare, perché l'uomo, " debole canna pensante ", ha gli occhi e gli orecchi aperti all'infinito insondabile.

Anche l'esistenzialismo contemporaneo cristiano concepisce l'apertura alla trascendenza come l'esperienza di un movimento infinito o perlomeno indefinito verso un " essere più ". Secondo Einstein, il ricercatore scientifico non è chiuso ad una religiosità cosmica, ma vive di essa. Da una parte, lo stupore dinanzi all'armonia delle leggi che reggono la natura lo porta al sentimento o all'intuizione profonda che ogni struttura del pensiero umano è solo un insignificante frammento di qualcosa infinitamente più grande. D'altra parte, questa esperienza viva diventa la ragione principale della sua vita e può portarlo a superare la schiavitù dei desideri egoisti; può dargli forza per non rinunciare al suo obiettivo, anche se arduo, gravoso e cosparso di numerosi ostacoli. Nel NT, san Giovanni indica un incontro con Dio partendo dall'esperienza dell'amore umano: " Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore " (1 Gv 4,8). " Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi " (1 Gv 4,12). " Chi... non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede " (1 Gv 4,20).

Secondo Leibniz, Dio non è nel mondo come un principio vitale che lo anima come un essere vivente, ma è presente come l'inventore è presente alla sua macchina, come il principe è presente ai suoi sudditi e come il padre è presente ai suoi figli. Però, oggi, anche menti profondamente religiose provano una grande difficoltà ad ammettere un Dio personale, esteriore al mondo. La teologia negativa, la conoscenza anagogica e l'esperienza mistica insistono su un Dio in comunione ineffabile col cosmo, perché è un Tu, termine di comunicazione e di speranza.

R. Panikkar indica tre tipi religiosi di concetto di trascendenza:

a) La trascendenza trascendente propria delle religioni semitiche (ebraismo, cristianesimo, islamismo): Dio è concepito come Padre; l'uomo si unisce a Lui con la visione e l'amore.

b) La trascendenza immanente, propria dell'induismo: il fondamento è visto come Madre; non si stacca dal mondo per conoscerlo, non lo domina, lo nutre dall'interno. La suprema esperienza consiste nell'essere passivamente la totalità, cessando l'affetto al piccolo io.

c) L'immanenza trascendente (una specie di trascendenza in e dall'immanenza), propria del buddismo; il fondamento è qualcosa che in qualche modo è personale, ma fortemente non-antropomorfico.

Per Bloch (da una posizione di " ateismo con speranza " che assume valori cristiani), la trascendenza è apertura al futuro, la legittimità intravista

dell'utopia. La morte non avrà mai l'ultima parola, nemmeno come sorte personale di ogni essere umano.

Bibl. - Buber M., L'eclissi di Dio, Ed. Comunità, Milano, 1961. Heidegger M., Essere e tempo, Ed. Longanesi, Milano, 1978. Heschel A.J., Dio alla ricerca dell'uomo, Ed. Borla, Torino, 1969. Horkheimer M., La nostalgia del totalmente altro, Ed. Queriniana, Brescia, 1977. Marcel G., Dal rifiuto all'invocazione, Ed. Città Nuova, Roma, 1976. Scheler M., L'eterno nell'uomo, Ed. Fratelli Fabbri, Milano, 1972. Trenti Z., Esperienza e Trascendenza, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1982.

J.M. Díez-Alegría

Triduo pasquale.

La domenica è per la settimana quello che il triduo è per l'anno liturgico; la sua vetta. Il triduo è sorto appunto come celebrazione della grande festa della Pasqua, partendo dalla sua veglia. Il triduo abbraccia la totalità del mistero pasquale. Sant'Ambrogio di Milano (Italia) e sant'Agostino di Ippona (Africa) lo chiamarono " triduo sacro di Cristo crocifisso, sepolto e risorto ".

Il triduo pasquale comincia con la Messa vespertina della Cena del Signore. Il giovedì mattina è ancora Quaresima. In altre parole: il digiuno del giovedì è pasquale, non quaresimale. Il giovedì è il preludio della passione, il suo testamento e memoriale. Fino al secolo VII, il giovedì santo era il giorno della riconciliazione dei peccatori pubblici, senza alcuna traccia di eucaristia vespertina. A partire dal secolo VII, vennero introdotte in quel giorno due eucaristie: al mattino, per consacrare gli olii (necessari per la veglia); l'eucaristia vespertina fu per commemorare la Cena del Signore. Questo si generalizzò in tutta la Chiesa nel secolo X.

Tutto il mistero del Giovedì Santo e del triduo è contenuto in queste parole di Giovanni 13, 1-2: " Prima della festa di Pasqua (la Pasqua ebraica), Gesù, sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre (la Pasqua di Cristo), avendo amato i suoi (consegna, giovedì) che erano nel mondo, li amò sino alla fine (morte, venerdì santo). Durante la cena (eucaristia, pasqua cristiana) ". Nell'Eucaristia del Giovedì Santo, la Chiesa rivive l'ultima Cena d'addio di Gesù e indica la carità fraterna con due gesti: uno sacramentale (quello eucaristico) e l'altro testimoniale (la lavanda dei piedi). Con la Messa vespertina del Giovedì, comincia oggi il triduo. Per

questo, il Giovedì Santo venne chiamato: " commemorazione della Cena del Signore ". Tutte le letture di questo giorno ricordano la donazione di Gesù che chiude il vecchio rito della pasqua antica (prima lettura); offre il suo corpo al posto dell'agnello (seconda lettura); dà il comandamento del servizio (vangelo). Però, nello stesso tempo, Gesù è consegnato da Giuda ed abbandonato dagli altri discepoli.

Il venerdì Santo è centrato sul mistero della Croce, strumento di supplizio e di morte (legno), sinonimo di redenzione (albero). Nel fatto della Croce, si rispecchia la sofferenza di Cristo come amore che si annienta, e il giudizio di Dio, oltre al peccato dell'umanità, presenti nell'annientamento di Gesù da parte di Dio. Questo giorno, chiamato anticamente alla maniera ebraica parasceve (preparazione) è oggi " celebrazione della Passione del Signore ". Gesù è morto il 14 di Nisan ebraico, che quell'anno era di venerdì. La Chiesa stabilì di commemorare la morte di Cristo di venerdì e la sua risurrezione di domenica.

La celebrazione attuale del Venerdì Santo risponde all'antica liturgia cristiana della parola, come la descrive Giustino verso il 150: proclamazione della parola di Dio, seguita da acclamazioni, preghiera dell'assemblea secondo le intenzioni della comunità e benedizione di congedù. La liturgia della parola, senza eucaristia, era comune a Roma i mercoledì e venerdì, all'ora di Nona, verso il secolo VI. Il Venerdì santo, ci fu, a partire dal secolo IV, un ufficio della parola proprio del giorno, con gli elementi attuali: letture, orazioni solenni, adorazione della croce, comunione. La celebrazione attuale del Venerdì Santo è austera: è centrata sull'immolazione dell'agnello. Comincia con un rito iniziale antico: la prostrazione del celebrante e dei suoi assistenti. La prima lettura, chiamata " passione secondo Isaia ", è il quarto Canto del Servo di JHWH, applicato profeticamente a Gesù. Nella seconda lettura, il Servo è il Sommo Sacerdote che si dona per gli altri. Il vangelo è il racconto della passione secondo Giovanni, dove la croce è la rivelazione massima dell'amore di Dio. Segue la preghiera universale, che è un formulario romano del secolo V. Poi, c'è l'adorazione della croce da parte del popolo, che prima viene mostrata all'assemblea con queste parole: " Ecco il legno della Croce, al quale fu appeso il Cristo, Salvatore del mondo. Venite, adoriamo ". Gli improperi richiamano il mistero della glorificazione di Gesù, che muore ferito d'amore e di tenerezza per il suo popolo. La celebrazione si conclude con la comunione.

La veglia pasquale è in teoria la celebrazione più importante dell'anno, il culmine della settimana santa e il perno di tutta la vita cristiana. In pratica, non è così, perché il popolo è meno presente che non alla celebrazione del giovedì e alle processioni del venerdì. Per i nostri fedeli, il venerdì santo continua ad essere il giorno più importante. Eppure, la risurrezione di Gesù è il punto fondamentale della confessione di fede, è la comunicazione della vita nuova e l'inaugurazione di nuovi rapporti con Dio.

Secondo la liturgia attuale, il sabato è giorno di meditazione e di pausa, di pace e di riposo, senza messa né comunione, con l'altare spoglio. La veglia pasquale più antica che sia conosciuta è del secolo III. Verso il 215, secondo la Tradizione di Ippolito, il battesimo veniva celebrato con l'Eucaristia nella veglia pasquale. Questo si generalizzò nel secolo IV. Alla fine di questo secolo, alcune Chiese introdussero il lucernario pasquale, che finì per diffondersi dovunque. A partire dal secolo XII, si benedice il fuoco.

Con la notte del sabato, inizia il terzo giorno del triduo. Secondo il messale, è notte di veglia, costituita da una lunga celebrazione della Parola che termina con l'Eucaristia. È composta di quattro parti:

1) La liturgia della luce, fuori della Chiesa, il cui centro è il cero, simbolo di Cristo. I fedeli seguono con candeline accese. All'interno della chiesa, è proclamato il preconio pasquale, canto di speranza e di trionfo. Il lucernario, o rito del fuoco e della luce, ha la sua origine dalla prassi ebraica e cristiana primitiva di accendere una lampada sul fare della notte, accompagnata da una benedizione. Il cero acceso richiama la risurrezione di Cristo.

2) Nella liturgia della Parola, è narrata la storia della salvezza. Sono fondamentali le letture della Genesi (creazione), dell'Esodo (liberazione dall'Egitto, dei profeti (ci sarà una nuova liberazione) e del vangelo (è proclamata la risurrezione). La liturgia della Parola ha il ritmo fondamentale di lettura, canto e orazione. Tutto gravita attorno alla Pasqua del Signore.

3) La liturgia dell'acqua, con l'eventuale battesimo di adulti o di bambini. Questa liturgia significa la nuova nascita. Si invocano i Santi con le Litanie; si benedice l'acqua e si invita alla professione di fede e al rinnovamento degli impegni cristiani.

4) L'Eucaristia è il culmine della veglia, la più solenne di tutte. L'Eucaristia pasquale annuncia solennemente la morte del Signore e proclama la sua risurrezione nell'attesa della sua venuta.

Bibl. - Bergamini A., " Triduo pasquale ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1534-1538. Cantalamessa R., La

pasqua della nostra salvezza, Ed. Marietti, Torino, 1971. Durrwell F.X., La risurrezione di Gesù mistero di salvezza, Ed. Paoline, 1969. Füglister N., Il valore salvifico della Pasqua, Ed. Paideia, Brescia, 1976. Haag M., Pasqua, Ed. Queriniana, Brescia, 1976.

C. Floristán

Trinità.

Il passaggio da una fede monoteista ad una fede trinitaria non fu, per la Chiesa primitiva, un problema facile. Non lo è nemmeno oggi, tant'è vero che molti ritengono la dottrina sulla Trinità una speculazione per teologi, che non ha nulla a vedere con la vita reale. Inoltre, è già difficile credere nell'esistenza di Dio e vivere secondo questa fede: questa non è resa ancora più difficile con la Trinità?

Trinità è la parola usata per dire che Dio, come è sperimentato nella fede cristiana, è Padre, Figlio e Spirito Santo. Questo termine non si trova nella Scrittura e non fa parte del messaggio primitivo, sebbene il NT contenga formule trinitarie esplicite. Tutti i testi biblici che si riferiscono alla Trinità sottolineano il piano salvifico di Dio, attraverso il quale si può intuire il mistero della sua vita intima. Non sorprende dunque il fatto che, a partire da Tertulliano, si distingua tra Trinità " economica " e Trinità " immanente ". La Trinità " economica " indica il Dio trino che si rivela agli uomini e comunica loro la salvezza. La Trinità " immanente " indica il Dio trino in sé Questa distinzione vuol dire soltanto che lo stesso Dio trino è considerato come è nella rivelazione salvifica e come è in sé. La distinzione tra Dio per noi e Dio in sé è una distinzione puramente speculativa? Nel caso affermativo, è necessaria? Si è soliti giustificare questa distinzione appellandosi alla libertà divina e al carattere gratuito della salvezza: Dio è perfetto e basta a se stesso, non ha bisogno di rivelarsi. Noi otteniamo la salvezza in forza della grazia di Dio, ma senza nostro merito. La distinzione tra una Trinità " immanente " e una Trinità " economica " salva la libertà di Dio e la sua grazia. È il presupposto necessario per l'esatta comprensione della rivelazione divina.

La strenua difesa degli enunciati relativi ad un solo Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo suscitò grossi problemi nei primi secoli del cristianesimo. Per comprendere le dimensioni delle lotte per l'ortodossia, occorre tener presente che la posta in gioco era: la verità e la grandezza della

salvezza operata da Cristo. Se ci aveva divinizzati, vuol dire che Lui stesso era Dio. Attraverso travagliate vicende, si arrivò a definire la fede nella divinità di Gesù Cristo e la sua " consostanzialità " con il Padre. Poi, lo stesso avvenne per lo Spirito Santo. Le parole " natura ", " essenza ", " persona " offrirono le precisazioni necessarie per i termini di queste definizioni. La teologia greca antica, partendo principalmente dalla considerazione delle persone, nell'analisi delle processioni e delle missioni, come realizzazione di un'unica essenza, rimane più vicina alla prospettiva biblica che non la teologia latina del Medioevo. Questa, partendo piuttosto dall'essenza unica per cercare di mostrare la diversità delle persone 98 con l'aiuto di analogie, come quelle proposte da sant'Agostino secondo la nostra psicologia umana (processioni a modo di intelletto e di volontà) 98, corre il rischio di dare l'impressione che si tratti di astrazioni artificiosamente sostanzializzate. In realtà, la Trinità è il mistero cristiano visto dal suo aspetto più divino, che non possiamo raggiungere in nessun modo, ma che illumina il mistero della vita di Dio e dell'uomo.

Invece di affrontare il mistero della Trinità ricorrendo ad immagini e a paragoni insufficienti, oltreché superati, come il famoso triangolo, è più utile per la nostra vita riflettere sulla Trinità in una prospettiva di " comunione ". Rimangono così illuminati i nostri rapporti umani. Non sembra allora troppo paradossale la frase di Berdiaef, rivolta ai suoi compagni di lotta comunisti: " La nostra dottrina sociale è la trinità ". Vivere questo mistero richiede il rifiuto di ogni egoismo. Così, il cristiano viene ad essere l'autentica immagine di un Dio che è " comunità ", relazione, comunione di persone.

Limitiamoci a sottolineare come la prassi liturgica ha conservato la visuale essenzialmente spirituale e dinamica della Trinità di Dio, espressa nella formula: " dal Padre, per il Figlio, nello Spirito ". Questa formula è presente in tutte le orazioni e dossologie e manifesta la nostra partecipazione alla vita divina mediante i sacramenti, specialmente mediante l'Eucaristia.

Bibl. - Boff L., Trinità e società, Ed. Cittadella, Assisi, 1987. Croce V., Il Dio di Gesù Padre di tutti, Ed. Piemme, Casale M., 1989. Feiner J. - Löhrer M. (a cura di), Mysterium Salutis, 3, Ed. Queriniana, Brescia, 1969. Forte B., Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano, Ed. Paoline, Cinisello B., 1985. Kasper W., Il Dio di Gesù Cristo, Ed. Queriniana, Brescia, 1984. Melotti L., Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito. Saggio di teologia trinitaria, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1991. Moltmann J., Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio, Ed. Queriniana, Brescia, 1983.

E. Vilanova

(1) L'istruzione Eucharisticum Mysterium, al n. 50, come anche questo documento, invece di parlare di " visita al Santissimo Sacramento ", preferiscono l'espressione: " la preghiera davanti al Santissimo Sacramento ". È un'espressione più significativa, ma purtroppo, sconosciuta dai fedeli (N.d.T.).

U

Umanesimo.

Possiamo definire l'umanesimo come una concezione della realtà che ha l'uomo per centro, riconosce la sua dignità unica in mezzo al cosmo e cerca di liberarlo dai pesi che lo opprimono. Con parole di Heidegger: " L'umanesimo è questo: pensare e preoccuparsi perché l'uomo sia umano e non inumano ".

Il termine umanesimo fu usato per la prima volta dal pedagogo bavarese F.J. Niethammer nella sua opera Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit (1808). Però, già nel Rinascimento, il nome di umanisti era stato dato a quegli autori che avevano sostituito il cosmocentrismo degli antichi con una forma di pensiero antropocentrico (Erasmo di Rotterdam, Juan Luis Vives, Montaigne, Pico della Mirandola...).

La differenza tra gli umanisti del Rinascimento e quelli del secolo XIX sta nel fatto che i primi non pensarono mai che per affermare l'uomo fosse necessario negare Dio, mentre i secondi lo ritennero imprescindibile. Feuerbach (1804-1872) divulgò la tesi secondo cui l'uomo aveva inventato Dio col fine di avere motivi per sperare. Solo quando abolirà questa speranza fittizia, l'uomo sarà in grado di raggiungere da sé la pienezza. Così, dunque, l'interesse di Feuerbach non era tanto la negazione di Dio quanto l'esaltazione dell'uomo. Perciò egli va considerato umanista prima che ateo. Nel prologo al primo volume delle sue opere, scrisse: " Chi dice di me soltanto che sono ateo, non dice e non sa nulla di me. Il problema dell'esistenza o della non esistenza di Dio, l'opposizione tra teismo e ateismo è una cosa dei secoli XVI e XVII. " Io nego Dio, ma per me, questo significa negare la negazione dell'uomo ". In un altro passo, si legge: " Dio fu il mio primo pensiero; la Ragione, il mio secondo; l'Uomo, il mio terzo ed ultimo pensiero ".

L'umanesimo del secolo XIX è stato, come si può vedere, sotto il segno di Prometeo e corrispondeva perfettamente con la fede nel progresso che caratterizzò il secolo scorso. Tuttavia, le due terribili guerre mondiali del

nostro secolo e la grande Crisi economica fra le due costrinsero gli umanisti a cambiare tono. Continuarono ad essere atei, ma l'ottimismo di prima rispetto alle possibilità di realizzazione dell'uomo lasciò il posto allo scetticismo: " L'uomo è una passione inutile ", ha scritto Sartre.

Negli ultimi vent'anni, è accaduto qualcosa di più sorprendente: si è scatenato un attacco contro l'umanesimo da vari fronti ad un tempo: il marxismo antiumanista di Althusser, il neotreudismo di Lacan, il neopositivismo di Lévi-Strauss e di Foucault, il biologismo di Morin, ecc. Se Nietzsche ha proclamato cento anni fa la morte di Dio, e, come conseguenza, la comparsa del Super-Uomo, Foucault ha proclamato ora, con una formula che ha fatto chiasso, la morte dell'uomo. Naturalmente, egli non intendeva affermare la realtà ovvia che tutti gli uomini sono mortali, ma la scomparsa del soggetto personale con la sua identità, la sua coscienza e la sua libertà. " Io non esisto; il fatto è notorio ", dice un personaggio di Samuel Beckett.

Il fatto curioso è che se l'umanesimo del secolo scorso fu un'affermazione dell'ateismo contro il cristianesimo, la crisi attuale degli umanesimi ha invertito le posizioni: mentre l'antiumanesimo si presenta come ateismo, l'umanesimo appare nella coscienza dei nostri contemporanei più o meno legato al cristianesimo. Le oscillazioni che questo tema ha subìto lungo gli ultimi duecento anni permettono di trarre alcune conclusioni:

1) Lungo la storia, i cristiani hanno fornito argomenti all'umanesimo ateo, perché certe forme di concepire la fede hanno prodotto frutti di inumanità: siamo andati a Dio quasi esclusivamente partendo dai limiti dell'umano, trasformandolo in questa maniera in un deus ex machina. Abbiamo affermato i " diritti di Dio " in antagonismo ai " diritti dell'uomo ", ecc.

2) Il fatto che, dopo la morte di Dio, non sia venuto il Super-uomo, ma la morte dell'uomo, fa venire il dubbio non ci sia un umanesimo meno " reale " dell'umanesimo puramente umano.

3) Il cristianesimo dovrebbe apparire come la religione umanista per eccellenza, dal momento che il secondo comandamento forma col primo una unità così intima che si può parlare di " uno ". Si distingue così " da ogni religione e da ogni umanesimo: da ogni religione, perché quello che sta nel suo centro non è Dio, ma l'uomo. Da ogni umanesimo, perché il motivo di questa centralità dell'uomo non ha la sua radice nell'uomo stesso, ma solo in Dio " (J.I. González Faus).

4) Dall'ispirazione cristiana, possono sorgere vari modelli di umanesimo. Per questo, affermava J.M. González Ruiz che il cristianesimo non è un

umanesimo (È senza fondamento, per esempio, che un partito politico venga identificato con l'umanesimo cristiano).

Bibl. - Heidegger M., Lettera sull'umanesimo, Ed. SEI, Torino, 1975. Lubac H. De, Il dramma dell'umanesimo ateo, Ed. Morcelliana, Brescia, 1982. Maritain J., Umanesimo integrale, Ed. Borla, Torino, . Mondin B., Umanesimo cristiano. Saggio sulle implicanze culturali della fede, Ed. Paideia, Brescia, 1980. Montain M., " Umanesimo cristiano ", in: Dizionario di Catechetica, Ed. Elle Di Ci Leumann (Torino), 1987, pp. 651-652. Rivista " Concilium " 9 (1973) n. 6: L'umanesimo messo in questione.

L.González-Carvajal

Umiltà.

È significativa l'insistenza dei più grandi maestri di spirito su questo atteggiamento cristiano. Santa Teresa d'Avila, una di questi grandi maestri, non esita a porre l'umiltà come fondamento dell'orazione e del progresso in questo difficile cammino. Anche sant'Agostino, uomo dalle affermazioni decise, scrisse che " la nostra perfezione è l'umiltà ".

E tuttavia, l'umiltà è anche uno degli atteggiamenti più gravemente esposti alla manipolazione, alla confusione e all'identificazione con altri comportamenti poco nobili. Vale la pena fare un atto di discernimento per avvicinarsi alla vera umiltà.

Santa Teresa d'Avila definisce l'umiltà come un " camminare nella verità " (Seste mansioni, 10, 6-7). L'umiltà ha un senso dinamico; non è un'idea, ma una vita; è la condizione basilare del cristiano. Andare, come camminare, fa parte dell'universalità dell'attività umana. Si va e si cammina col pensiero, con la parola, col gesto, con l'azione. Andare è un dinamismo fondamentale e particolare; è un camminare in un modo determinato.

Questa forma determinata di camminare è la verità: camminare nella verità. Questa modalità di camminare implica due cose: la prima: muoversi nella verità e dalla verità, che è Dio. Dio sta al sorgere dell'umiltà e la sostenta. La seconda: si può seguire la verità solo dalla nostra verità, da quello che siamo realmente. Chi ignora quello che è, cammina da quello che non è. E quando si entra nella strada del non essere, ogni errore è possibile, anche quelli più impensabili.

" Anime meschine, sotto la sembianza dell'umiltà " : così santa Teresa d'Avila giudicava molte umiltà apparenti. Dicevamo prima che l'umiltà corre il rischio di essere manipolata. La timidezza, la pusillanimità, ecc., sono atteggiamenti che possono cercare di infiltrarsi nella casa dell'umiltà, " sotto la sembianza dell'umiltà ". Una mancanza di discernimento e di fine istinto può portare facilmente a identificazioni sempliciste e distruggenti.

Non è difficile che esistano tergiversazioni del genere. Può sembrare perfino che ci sia per questo una certa base evangelica. La figura evangelica del pubblicano, che, " fermatosi a distanza, non osava alzare nemmeno gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore " (Lc 18,13), può aver favorito una certa tendenza a mistificare l'umiltà e la timidezza.

Intanto, il pubblicano non è un personaggio attraente, ma bisogna superare la prima impressione superficiale, perché il pubblicano non è in realtà una figura sfuggevole e vile: è una forte tempra e ha presenza d'animo, assumendosi le sue responsabilità senza scuse né giustificazioni tanto inutili quanto orgogliose. L'umiltà evangelica si oppone all'insolenza e alla vanità di quanti si sopravalutano e credono che tutti li debbano imitare; è contraria a coloro che cercano i primi posti perché non riescono a pensare che un altro li possa meritare più di loro. I superbi si pavoneggiano, allargano i loro filattèri... (cf Mt 23,5-7). Sono un disastro per la convivenza con forme spontanee ridicole e oggetto di condanna da parte degli altri.

Santa Teresa d'Avila scrisse: " Occorre che ci studiamo di diportarci sempre con verità. Non dico soltanto che non si debba mentire... ma che camminiamo nella verità innanzi a Dio, e innanzi agli uomini in tutte le circostanze possibili, specialmente col non volere che ci ritengano più di quello che siamo, e con dare a Dio quello che è di Dio e a noi quello che è nostro nelle opere che facciamo " (Castello interiore, Seste mansioni, 10, 6). Camminare nella verità non significa camminare nella timidezza, ma camminare con la consapevolezza di quello che siamo. Siamo poveri e siamo ricchi: nel nostro essere più profondo, siamo poveri; non siamo niente. Arrivare all'esperienza del nulla è il primo passo per aprire spontaneamente le mani a Colui che è tutto, ma anche a coloro che, può non essendo il tutto, hanno qualche cosa da darci. Non si può chiedere con la convinzione di essere ricchi. I ricchi non chiedono; caso mai, rapiscono. L'umiltà più profonda e più sincera sta nella linea della povertà, della povertà spirituale e

della povertà sociale. Non per nulla l'umiltà è stata messa in relazione con la prima beatitudine evangelica.

Però, questa consapevolezza di povertà radicale non nega e non nasconde la ricchezza con cui qualcuno ci ha arricchiti gratuitamente (un'altra categoria, quella della gratuità intimamente unita all'umiltà). I doni di natura e di grazia avvolgono gli uomini coprendo la loro nudità ed abbellendo la loro persona. Bella umiltà quella di camminare negando i fatti! Questo non è camminare nella verità. Così, l'umiltà vive non solo nella consapevolezza profonda della propria pochezza, ma anche nell'attività che esercita con l'avere proprio e con quello altrui. Il nasconere in qualsiasi modo i valori umani è un peccato contro l'umiltà.

L'umiltà, al contrario di quello che potrebbe sembrare, è una virtù attiva, non solo perché tutte le virtù hanno una dimensione di attività, ma anche perché è primariamente attiva. È un camminare.

Parlare della pratica dell'umiltà è come parlare dell'infanzia spirituale, quell'atteggiamento espresso e approfondita nel Carmelo da santa Teresa di Gesù Bambino. Questo atteggiamento è attuato nella pratica cruciale della teologia della liberazione (G. Gutiérrez).

L'infanzia spirituale riconosce che non condividiamo quello che abbiamo, e che, in ogni uomo, sotto qualsiasi latitudine, c'è un fondo di egoismo tremendo. Per questo, non riusciamo minimamente a progredire. Anzi, c'è l'impressione, confermata da statistiche incontestabili, che stiamo retrocedendo. per colpa degli altri, e per colpa nostra. Ci viene meno, con troppa frequenza, l'avere fraterno, perché ritorniamo continuamente al nulla che siamo.

Sentiamo allora la necessità profonda di aprirci, ancora una volta, alla grazia di chi può fare di più, perché è di più. L'umiltà non dispera, ma escogita nuovi mezzi. L'umiltà accetta tutto, ma quando trova chiusa la donazione, ricorre a chi è dono. L'umiltà conduce un'esistenza difficile e reale, tormentata e piena di speranza, nell'oscurità del mistero degli uomini e del mistero di Dio, senza riuscire, forse, a scoprire quale dei due è il più grande mistero.

Bibl. - Bonhoeffer D., Etica, Ed. Bompiani, Milano, 1969. Häring B., La legge di Cristo, Ed. Morcelliana, Brescia, 1967. Hartmann N., Etica, Ed. Guida, Napoli, 1970. Kaczy_ski E., " Umiltà ", in: Nuovo Dizionario di Morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1392-1399. Mongillo D., " Umiltà ",

in: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1610-1621.
A. Guerra

Unità.

Non corrisponde all'indole di questo dizionario esporre problemi metafisici che sorgono intorno al concetto di unità. La cosa più radicale in questo piano è quella di conciliare l'unità prima e ultima dell'essere con la molteplicità delle cose (enti). I teologi scolastici cercavano la soluzione mediante i concetti di analogia e di partecipazione, che consentivano di attribuire l'essere a realtà molto diverse: Dio, l'uomo, il cosmo. Per Heidegger, l'ente esiste nell'orizzonte dell'Essere e la caratteristica dell'uomo è la sua apertura all'Essere. Però, quello che qui ci interessa in modo immediato è il problema dell'unità nella quadruplice dimensione etica (a), sociale (b), teologica (c), ecclesiale (d).

(a) La teologia morale cattolica del XIX secolo e della prima metà del XX ha accentuato fortemente una specie di monismo etico: una legge morale (naturale) scritta nell'essenza e nelle relazioni essenziali della persona umana, immagine e partecipazione dell'essenza divina. Pertanto, una legge unica, universale e immutabile per tutti gli uomini e tutti i popoli. Però, oggi siamo caduti sotto la cappa dell'enorme cumulo di condizionamenti storici, culturali e sociali che inquadrano la coscienza morale di ogni persona. Non possiamo cadere nella tentazione di postulare un monismo etico individuale e astratto. Già i grandi teologi del Medioevo e della cosiddetta Seconda Scolastica (secoli XVI-XVII) avevano una coscienza viva dell'esistenza di una gerarchia nelle norme morali: solo i grandi princìpi fondamentali sarebbero in questo modo evidenti alla coscienza: per loro, non sarebbe possibile l'ingnoranza sincera e incolpevole. Con altre norme più complesse e più problematiche, l'ignoranza con l'intera buona fede poteva essere normale e perfino inevitabile. Essi sostenevano che la norma prossima della moralità di una persona concreta era la sua coscienza. Il Concilio Vaticano II (GS 16) ribadisce questa concezione. Oggi, è necessario riconoscere il pluralismo etico in un modo più diretto e più radicale. Solo per alcuni princìpi fondamentali sarà possibile postulare l'universalità, prima di tutto per il principio, secondo cui " si deve fare il bene ed evitare il male ". Esso si

identifica con la realtà medesima (con l'esistenza) di una coscienza morale. Però, non per questo ci dobbiamo rassegnare a cadere in un puro soggettivismo etico, in un caos delle coscienze. Partendo da princìpi basilari sui quali è facile la convergenza di persone rette, bisogna favorire un dialogo di coscienze che aiuti tutti nel progresso morale. Così, si può giungere ad una certa unità dialettica di convergenza sul piano delle convinzioni etiche. Ciò è applicabile anche ai cristiani, sulla base della fede e dell'ispirazione evangelica, riguardo alla diversità di coscienza di cui parla san paolo (Rm 14).

(b) La società d'oggi tende ad un pluralismo in cui coesistano e si esprimano liberamente gruppi che si richiamano a concezioni differenti riguardo alle questioni ultime sulla natura e sulla sorte dell'uomo. L'ordine giuridico, che ha bisogno di essere appoggiato da un certo orizzonte etico, non può più basarsi su una morale confessionale religiosa, ma su un'etica civile, che gode di un ampio consenso su alcuni valori di convivenza, condivisi, nonostante la diversità di posizioni filosofiche e religiose.

(c) L'unità della Chiesa è unità di fede e di carità, che non esclude una pluralità di teologie. San Tommaso d'Aquino (IIa IIae, q. 1, art. 2, ad 2) dice che l'atto del credente non termina negli enunciati concettuali, ma nella stessa realtà in cui si crede. L'unità della fede viene dal fatto che tutti e ciascuno crediamo nello stesso Dio, nello stesso Gesù Cristo. Sebbene ognuno creda a suo modo (sotto l'impulso dello Spirito settiforme), la sua fede termina nella stessa realtà di Gesù Cristo, di Dio. Qui si realizza una unità di fede che è vita, e che apre per i credenti la più ampia libertà.

(d) La Chiesa è sempre stata plurale, anche prima della separazione dell'Oriente dall'Occidente e dello strappo della Riforma. L'unità deve trovarsi nell'equilibrio tra collegialità dei vescovi e primato del papa, tra ministero e partecipazione corresponsabile dei laici, tra magistero e teologia, tra funzione docente e senso della fede del popolo, in quanto nella Chiesa tutti hanno qualcosa da insegnare e tutti hanno qualcosa da imparare.

Bibl. - Aa.Vv., Pluralismo, moda o rivoluzione?, Ed. Città Nuova, Roma, 1971. Balthasar H.U. von, La verità è sinfonica: aspetti del pluralismo cristiano, Ed. Jaca Book, Milano, . Commissione Teologica Internazionale, Pluralismo. Unità di fede e pluralismo teologico, Ed. dehoniane, Bologna, 1974. Congar Y., Diversità e comunione, Ed. Cittadella, Assisi, 1984. Rahner K., Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa, in: " Concilium ", 6(1969), 125-147.

J.M. Díez-Alegría

Unità della Chiesa.

L'unità è una nota caratteristica della vera Chiesa di Cristo. Questa unità ha il suo fondamento nel fatto che la Chiesa è stata istituita dall'azione di Dio uno (1 Cor 8,6), mediante la rivelazione una in Cristo uno (Rm 14,7 ss) e nell'opera di uno Spirito (Ef 2,18). Pertanto, il primo principio di unità della Chiesa e la ragione fondamentale della sua unicità sono radicati nell'unità e unicità di Dio. Questa unità si realizza, non solo a livello profondo dell'unione degli spiriti, ma anche nel corpo sociale ed organizzato che è la Chiesa. Per questo, l'apostolo Paolo ricorre frequentemente alla metafora del corpo unito per esprimere quello che è e quello che deve essere la Chiesa. Del resto, è questo il supremo desiderio di Gesù: " Perché tutti siano una sola cosa come tu, Padre, sei in me e io in te. Siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato " (Gv 17,21). In questo modo, l'unità appare come la nota essenziale di coloro che credono in Gesù e come argomento di credibilità per coloro che non hanno la fede.

L'unità della Chiesa è ad un tempo unità di comunione spirituale o di grazia e unità nei mezzi che procurano questa vita. Secondo Atti 2,42, l'unione dei credenti comporta nello stesso tempo:

a) unità per l'accettazione della dottrina apostolica;

b) unità sul piano della vita sociale o comunità fraterna;

c) unità nella celebrazione del culto.

Il Concilio Vaticano II, richiamando una lunga tradizione teologica, afferma: " Sono pienamente incorporati nella società della Chiesa quelli che, avendo lo Spirito di Cristo, accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salute in essa istituiti, e nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo 98 che la dirige mediante il Sommo Pontefice e i Vescovi 98 dai vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del regno e ecclesiastico e della comunione " (LG 14). Questa, però, è l'unità piena. Esistono anche forme di unità imperfetta in coloro che cercano in qualche modo di giungere a questo ideale. Di qui, il senso profondo del movimento ecumenico e l'importanza di tutti gli sforzi che si compiono per giungere, già in questa vita, all'unità perfetta.

Però, l'unità della Chiesa non deve essere confusa con l'uniformità. Indubbiamente, è successo alle volte, soprattutto a Roma, che c'è stata la tendenza a confondere le due cose. Questa tendenza va criticata. Per quello che si riferisce agli uomini, la riduzione all'uniformità deve essere esclusa, perché Dio non ci tratta come cose, ma come persone libere. Una persona, o quasi persona, libera per natura, reagisce ai doni di Dio. Di qui, le varie espressioni di realtà fondamentalmente identiche: le teologie, i riti, le forme di devozione, le usanze, i vari tipi di spiritualità. L'unità totale abbraccia queste diversità e addirittura si costruisce con esse. Inevitabilmente, e spesso, avviene nella Chiesa la tensione tra l'unità e l'uniformità. È stato detto molto bene che è possibile cercare la conciliazione in tre direzioni: la federazione, l'organizzazione unitaria, la comunione. La semplice federazione non corrisponde alla natura profonda della Chiesa, né a ciò che fu nelle sue origini. Il regime di organizzazione unitaria, o di una Chiesa che costituisce un corpo con una struttura, ben visibile, di un popolo unito, è quello verso cui molto presto si è orientato il papato. È il regime la cui teoria è stata elaborata generalmente dall'ecclesiologia cattolica latina. Per parte sua, il regime di comunione si è verificato soprattutto nella Chiesa antica ed ha continuato a prevalere nell'ecclesiologia orientale. La comunione bada per prima cosa alle Chiese locali e poi stabilisce tra di loro una serie di legami che fanno di tutte una comunione. Sembra che il regime di comunione sia quello che risponda meglio alla natura della Chiesa e che rispetti meglio il significato delle Chiese locali come sono state definite dal Concilio Vaticano II.

Oggi, come quasi sempre, l'unità della Chiesa appare seriamente danneggiata dallo scisma e dall'eresia. Il Concilio Vaticano II e i Papi post-conciliari hanno adottato su questo punto una teologia ben definita: quella della Chiesa come comunione totale nella pienezza dei doni salvifici di Dio. Tutti i cristiani, anche quelli " disuniti " (seiuncti a nobis) sono, per il fatto del battesimo, membri del Popolo di Dio e, pertanto, membri della Chiesa. Tra loro e noi non esiste la comunione totale, ma c'è già una comunione imperfetta. Lo sforzo per restaurare l'unità cerca di ristabilirla nella sua pienezza.

Bibl. - Congar Y., Proprietà essenziali della Chiesa, in: Feiner J. - Löhrer M., (a cura di), Mysterium Salutis, 7, Ed. Queriniana, Brescia, 1972, pp; 439-552. Forte B., La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione, Ed. Paoline, Cinisello B., 1995, pp. 203-314. Fries H., Teologia Fondamentale, Ed. Queriniana, Brescia, 1987, pp. 685-705. Lubac

H. De, Pluralismo di chiese o unità della Chiesa?, Ed. Morcelliana, Brescia, 1973. Möhler J.A., L'unità della Chiesa, Ed. Città Nuova, Roma, 1969.

J.M. Castillo

Unzione.

L'unzione è un'azione rituale religiosa che consiste nell'ungere con olio persone o cose con l'intento di separarle dall'uso profano e di ottenere che rimangano penetrate di forza divina. L'uso dell'olio, semplice o accompagnato da altre materie aromatiche, è un elemento che fa parte di molte religioni. L'AT conosce soprattutto l'unzione dei re e dei sacerdoti, e chiama Unto per eccellenza il Messia atteso. La liturgia cristiana ha sempre fatto uso di unzioni come un simbolo speciale dello Spirito Santo che penetra totalmente l'anima del cristiano o che si rende specialmente presente in un luogo determinato. Gli oli usati sono benedetti solennemente dal vescovo nella messa crismale del Giovedì Santo e ricevono nomi diversi 9/8 crisma, olio dei catecumeni, olio degli infermi 9/8 a seconda di quello che li compone e dell'uso a cui sono destinati. Ci sono unzioni nel battesimo, nella cresima, nell'ordinazione di presbiteri e di vescovi, nella dedicazione delle chiese, nella consacrazione degli altari, del calice, della patena, ecc.

Una menzione speciale merita l'unzione degli infermi, che per tanti secoli è stata chiamata estrema unzione perché era amministrata di solito ai moribondi. Essa consiste nell'ungere alcuni degli organi corporei degli infermi, accompagnando l'azione con parole che implorano il sollievo della malattia e la remissione dei peccati. Il NT menziona la prassi adottata dagli apostoli durante la vita terrena di Gesù, di ungere gli infermi (cf Mc 6,13). Le prime comunità cristiane hanno continuato questa pratica, come viene attestato da san Giacomo: " Chi è malato, chiami presso di è i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati " (Gc 5,14-1S). L'unzione degli infermi era ritenuta un aiuto per la guarigione o. corporale, simbolo della guarigione dell'anima. A partire dal secolo X, in Occidente, il suo significato venne spiegato all'interno della teologia sacramentaria. Pietro Lombardo la ritenne uno dei sette sacramenti della Chiesa. Questa dottrina fu accettata dal Concilio di Trento. Per molto tempo, l'unzione degli infermi fu ritenuta un

rito di preparazione alla morte. Il Concilio Vaticano II si propose di ridarle la sua vera natura di sacramento degli infermi: " L'"Estrema Unzione", che può essere chiamata anche e meglio, "Unzione degli infermi", non è il sacramento di coloro soltanto che sono in fin di vita. Perciò il tempo opportuno per riceverlo ha certamente già inizio quando il fedele, per malattia o per vecchiaia, incomincia ad essere in pericolo di morte " (SC 73).

La riforma del rito dell'unzione degli infermi fu portata a termine dopo il Vaticano II. Essa ha messo in rilievo il legame del sacramento con la Parola di Dio e l'importanza del gesto dell'imposizione delle mani come segno di benedizione e di comunicazione dello Spirito. Le unzioni (che prima erano applicate ai diversi organi dei sensi corporali) vengono fatte sulla fronte e sulle mani e, per ragioni pastorali, si può fare una sola unzione sulla fronte o su un'altra parte del corpo. Le formule che accompagnano l'unzione non si riferiscono soltanto al per dono dei peccati, ma alludono anche alla salute integrale dell'infermo: " Per questa santa Unzione e la sua piissima misericordia ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito Santo. Amen. E liberandoti dai peccati, ti salvi e nella sua bontà ti sollevi. Amen ".

L'unzione può essere amministrata all'interno della celebrazione eucaristica. E' anche previsto che si possa amministrare a parecchi infermi riuniti o a parecchi anziani, nella sala di un ospedale o in una chiesa. Può avvenire anche sotto la forma di una celebrazione della parola. Attualmente, anche nel rito romano, è permessa la concelebrazione dell'unzione da parte di vari presbiteri. Questo, fin dall'antichità è abituale presso gli Orientali. In casi eccezionali, l'unzione è celebrata all'interno del cosiddetto " rito continuo " che comprende la penitenza, l'unzione e la comunione come viatico.

L'unzione degli infermi rappresenta l'aspetto più espressivo della visibilizzazione rituale e sacramentale della lotta della Chiesa contro la malattia, come simbolo della liberazione integrale dell'uomo realizzata con l'opera salvifica di Cristo. Però, è necessario promuovere una educazione di tutti i cristiani su quello che si riferisce al vero senso dell'unzione degli infermi. Lungo la storia, questo sacramento ha subìto, come abbiamo già detto, una deformazione che lo ha trasformato, da sacramento normale per i malati gravi, in cerimonia immediatamente precedente alla morte, con la conseguenza psicologica inevitabile di suscitare nei cristiani malati più timore che desiderio di riceverlo.

Uno dei modi più efficaci per eliminare il timore inveterato di fronte al sacramento dell'unzione consiste nell'inserirlo organicamente nel complesso

dei rapporti che esistono tra i malati e le persone sane. Il sacramento dell'unzione, punto culminante di tutta l'attività liturgica per gli infermi, dovrebbe essere l'espressione più significativa di queste relazioni: la comunità prega per il malato; il malato offre le sue sofferenze e le unisce a quelle di Cristo. Tutti, insieme, celebrano liturgicamente l'azione divina che, nonostante il dolore e la malattia, accresce la vita e dà la salute. La necessità di collegare l'unzione con tutto il complesso della cura per i malati appare chiaramente nel titolo stesso del libro liturgico corrispondente, intitolato: Rituale dell'unzione e della pastorale degli infermi.

Durante la malattia, c'è una serie di momenti in cui il malato si rende presente alla comunità e la comunità si rende presente al malato: il vertice sacramentale di queste relazioni reciproche è l'unzione solenne compiuta dal sacerdote, accompagnata dalla preghiera della fede, che santifica il cristiano nella sua malattia, non fornendogli un aiuto perché si rassegni, ma aiutandolo a superare la sua situazione di debolezza e di impotenza. Allora, l'unzione degli infermi è per i cristiani, non un disperato aiuto in extremis, come faceva pensare l'antico nome di " estrema unzione ", ma è il sacramento ordinario della malattia grave, il segno efficace dell'azione sanante di Dio e della lotta della Chiesa contro il male.

Bibl. - Colombo G., " Unzione degli infermi ", in: Nuovo Dizionario di Liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1984, pp. 1539-1552. Davanzo G. (a cura di), L'unzione degli infermi ha valore oggi?, Ed. OARI, Varese, 1972. Fedrizzi P., L'unzione degli infermi e la sofferenza, Ed. Messaggero, Padova, 1972. Gozzelino G., L'unzione degli infermi, Ed. Marietti, Torino, 1976. Ortemann C., Il sacramento degli infermi, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1972.

J. Llopis

Utopìa.

La parola utopìa apparve per la prima volta nel 1516 nel libro di Tommaso Moro che portava appunto questo titolo. Era un neologismo o creato da lui. Etimologicamente, deriva dal greco où tòpos: " ciò che non si trova in nessun luogo ". Però, potrebbe anche derivare da èu tòpos: " il luogo della beatitudine e della felicità ". Difatti, con la descrizione dell'isola dell'Utopìa di Tommaso Moro, si addicono tutti e due i significati: è un ordine sociale,

che non esiste in nessun luogo della terra; ivi regnano una giustizia ed una felicità complete.

A partire dalla seconda metà del secolo XVI, cominciarono ad apparire molti racconti simili, fino al punto che la sola cultura occidentale ha dato origine

a quasi mille utopie durante gli ultimi quattro secoli. Tra le utopìe del Rinascimento, vanno ricordate, oltre a quella di Tommaso Moro, La Città del sole, di Campanella (1623) e La nuova Atlantide, di Francis Bacone (1627). Sugli inizi del secolo XIX, sorse una nuova generazione di pensatori utopisti che immaginarono alternative alla società capitalista basate sulla proprietà comunitaria dei mezzi di produzione. Parecchi di questi passarono dalle utopìe scritte a quelle applicate, sperimentando i modelli che venivano proposti in piccole comunità (per esempio: Fourier, Cabet, Oxen, Weifling e i diacepoli di Saint-Simon). Purtroppo, tutti questi esperimenti fallirono.

L'utopìa ha avuto fino ad oggi una cattiva fama, sia a destra (che non vuole nessun cambiamento), sia a sinistra (che non ritiene che l'utopìa sia la strada adatta per cambiare). Nel 1880, Engels chiamò sprezzantemente " socialisti utopisti " tutti quello che avevano tentato gli esperimenti citati; li trattò anche di inoperosi perché, senza cercare di comprendere le leggi interne del capitalismo e senza cercare di organizzare gli operai alla lotta rivoluzionaria, avevano creduto ingenuamente che bastasse mostrare la bellezza delle loro utopìe perché tutti le appoggiassero. In opposizione al " socialismo utopista ", il socialismo di Marx e di Engels si chiamò " scientifico ". Nonostante che in una data di poco posteriore (1888), Kautsky fosse riuscito, in un'opera su Tommaso Moro, a portare avanti una revisione marxista del tema dell'utopìa, fu l'opera di Engels, tradotta rapidamente in quasi tutte le lingue d'Europa, ad imporre per molto tempo la sua interpretazione.

Tuttavia, nel nostro secolo, l'utopìa è stata rivalorizzata da vari autori validi, come Herbert Marcuse, Karl Mannheim e, soprattutto, Ernst Bloch. Mannheim difese l'utopìa di fronte all'ideologia: mentre questa elabora miti e idee per conservare l'ordine sociale esistente o restaurare il passato, l'utopìa li elabora per aprire un cammino al futuro.

Bloch difese l'utopìa di fronte al " marxismo freddo " che non è capace di unire la lucidità intellettuale col movente potenziale del " sognare da svegli ". Grazie a questi apporti, oggi siamo in condizioni di valutare con maggiore

oggettività che cosa sono le utopìe, come fece Paolo VI nella Octogesima Adveniens (n. 37).

Le utopìe sono, prima di tutto, la proiezione delle aspirazioni più profonde dell'umanità. Esse soddisfano la necessità di rappresentare in qualche modo ciò che non risulta accessibile alla conoscenza sensibile. Partecipano simultaneamente del carattere proprio dell'opera letteraria e filosofica ed hanno una intenzionalità fondamentalmente morale e politica. Compiono tre funzioni principali:

1. Criticare l'ordine stabilito. Si tratta inoltre di un genere letterario che permette di deridere la censura dei regimi autocratici col pretesto della finzione.

2. Prospettare nuovi modelli di società. L'utopìa coincide con la satira nel criticare la società esistente, ma si distingue da essa in quanto, senza rimanere nella pura negazione, offre come alternativa una rappresentazione positiva.

3. Mobilitare le energie capaci di cambiare la società. Oggi, sappiamo che i miti e i simboli hanno un valore di spinta più forte delle idee. Presentano al popolo, in un modo concentrato e denso di emotività, ideali politici capaci di mobilitare energie sociali.

Certamente, l'utopìa comporta anche dei pericoli. Uno di essi è che, concentrando l'attenzione e la volontà su ciò che è irrealizzabile, porti fuori da ciò che è possibile. Un altro pericolo è quello di incitare a lanciarsi in picchiata dal piano dell'utopia a quello della realtà, cercando di lasciare nella realtà una copia esatta e definitiva dell'utopìa. Questo, quasi inevitabilmente, può portare alla repressione e al totalitarismo (Popper).

È esatto affermare che il Regno di Dio è l'utopìa dei cristiani? Si tratta di un altro ordine di realtà che non va situato allo stesso livello delle utopìe intramondane. Queste utopìe sono mediazioni necessarie della speranza del Regno, ma stanno sempre sotto la riserva escatologica.

Bibl. - Baldini M., Il linguaggio delle utopìe, Ed. Studium, Roma, 1974. Colombo A. (ed.), Utopìa e distopìa, Ed. Angeli, Milano, 1987. Fest J., Il sogno distrutto: la fine dell'età delle utopìe, Ed. Garzanti, Milano, 1992. Habermas J., Dopo l'utopìa, Ed. Marsilio, Venezia, 1992. Mancini I., Teologia, ideologia, utopìa, Brescia, 1974. Nanni C., " Utopìa ", in: Dizionario di Scienze dell'Educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 1154.

L. González-Carvajal

V

Valore.

La volontà dell'uomo ha una natura dinamica chiamata tendenza. Ciò a cui tende la volontà è chiamato valore. Il valore insito nelle cose stesse genera nella volontà una risposta di tendenza verso di esse. In forza di questa tendenza, la volontà si orienta verso la realtà di queste cose con l'intento di appropriarsele affinché in questo modo la persona stessa diventi preziosa o buona.

La morale è, prima di tutto, un processo di appropriazione da parte dell'uomo dei valori che stanno nelle cose, intendendo per cose in genere l'intero mondo della realtà, compreso anche Dio. Nell'uomo, il valore delle cose della realtà si trasforma in destino. Le cose, infatti, aprono davanti all'uomo, proprio in quanto dotate di valore, un ambito di vita che è inesorabilmente proprio: l'ambito della morale. È l'uomo concreto, che vive in mezzo alle cose in uno spazio determinato e in un tempo determinato, colui che è moralmente implicato, costretto a costruire il proprio destino personale. È il valore delle cose di cui è composta la vita concreta a stimolare inesorabilmente l'uomo affinché faccia personalmente suo questo valore nell'azione di ogni giorno. In questo senso, le cose, compreso Dio, sono imprescindibili per la realizzazione del destino personale nella storia. Per il fatto di essere morale, l'uomo non è costituito soltanto da caratteristiche che gli sono " naturalmente date ": è chiamato anche ad arricchirsi di caratteristiche nuove che egli fa sue per appropriazione, mediante il desiderio, l'azione e il godimento.

Non esiste solo il valore (positivo): esiste anche il disvalore (negativo). Valore e disvalore dividono la morale in due grandi emisferi reali e contrapposti: ciò che ha valore, ed è quindi appetibile, da una parte; ciò che è negativo, distruttivo e quindi, da respingere, dall'altra parte.

I valori non costituiscono un mondo puramente oggettivo e isolato rispetto alla realtà. Sono le cose stesse della realtà che stimolano l'uomo

affinché le adotti o le respinga. Al di là della oggettività, le cose stesse sono la fonte del valore morale e dello stimolo, proiettati su un essere che ha bisogno delle cose per la sua storia personale.

D'altra parte, i valori ci sono sempre trasmessi socialmente come cristallizzazioni di esperienze storiche precedenti, singole o sociali, destinate, ricuperate, ampliate o respinte dalle nuove generazioni. I valori, come la vita, la libertà, la giustizia, la solidarietà, la; persona, ecc. hanno avuto precedentemente un determinato contenuto, ma oggi si presentano con una tonalità differente che non va disattiva. La storicità dei valori è un aspetto importante della loro stessa perentorietà.

Il fondamento dei valori è dunque la realtà stessa delle cose che valgono. Questa realtà è posta in relazione con le persone, e queste, nella loro storia, non possono fare a meno di esse. I valori esprimono la forma fondamentale della normatività: sono il fine e la motivazione ultima dell'agire. Tutti gli altri centri di motivazione, le istituzioni, gli ordinamenti legali, l'autorità, sono strumentali, tributari e dipendenti dal valore morale.

I valori sono molteplici e, inoltre, sono differenti nel grado di valutazione. Alcuni valori sono superiori ad altri, ossia, valgono più di altri: " La vita vale più del cibo e il corpo più del vestito " (Lc 12, 23). Una caratteristica essenziale dei valori è quella di essere gerarchizzabili, di essere alcuni preferibili ad altri. La morale dice all'uomo che non può lasciarsi portare dalle tendenze: è costretto a preferire. Alla vita morale dell'uomo è inerente la sua condizione drammatica. Egli deve fondamentalmente a questa necessità inesorabile il fatto di dover sospendere la tendenza e di aprirsi alla diversità dei valori che sono in gioco. Deve scegliere fra questi. La morale cristiana ha tematizzato con forza, non sempre in termini armonici, la differenza di valore tra Dio e le creature.

La gerarchia di valori si presenta alle volte nella forma drammatica più acuta di conflitto tra valori, quando in una data situazione, due o più valori non possono essere appropriati simultaneamente da una persona. Il conflitto può sorgere tra il bene particolare ed il bene generale, tra due progetti riguardanti il futuro o tra due beni particolari. Nella vita di oggi, i conflitti tra valori vanno moltiplicandosi. I valori della pace, della giustizia, della dignità della persona dànno luogo a frequenti situazioni conflittuali. Sarà allora necessario ricorrere ad uno sforzo personale di discernimento sul grado maggiore o minore di perentorietà dei valori in conflitto.

Un'educazione delle persone e dei gruppi sociali circa la capacità di discernere la scelta di determinati valori cruciali è indispensabile, soprattutto in una situazione di società pluralista. Tutta la società dovrebbe essere in grado di farsi carico responsabilmente dei valori, in questione. La banalizzazione sociale della morale o la frivolezza dei giudizi di valore, insieme alla contaminazione ideologica, sono le due grandi minacce che pesano oggi sulla grande sfida dei valori.

Bibl. - Cottier G., Valori e transizione, Ed. Studium, Roma, 1994. Dalle Fratte G. (ed.), Fine e valori, Ed. Armando, Roma, 1992. De Ruvo V., I valori morali, Cedam, Padova, 1970, Santelli Beccegato L. (ed.), Bisogno di valori, Ed. La Scuola, Brescia, 1991. Valori P., " Valore morale ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., 1994 , pp. 1416-1427.

J. de la Torre

Vangelo.

La tradizione cristiana chiama vangelo (in greco: euanghèlion = lieto annuncio) tanto la proclamazione del messaggio di Gesù quanto il suo contenuto interno. Veramente, tutta l'esistenza storica di Gesù è un vangelo vivo, anche se non tutto è stato consegnato per scritto. Gesù divulgò il suo messaggio non solo col pronunciare discorsi, ma anche l'aiutare gli infermi, col denunciare gli oppressori privi di scrupoli, ed anche tacendo in situazioni dove non c'era nulla di più eloquente del silenzio. La presenza storica di Gesù, il Figlio di Dio incarnato, si presenta come un libro aperto a cui ogni essere umano può ispirarsi quando si tratta di dare un orientamento alla propria esistenza. Così, dunque, Gesù annunciò un vangelo fattosi vita coi suoi discorsi, con prodigi, denunce, silenzi e col modo di accettare la morte come passaggio verso la vita in pienezza.

Dopo la sua risurrezione, i primi discepoli (Pentecoste) ricevettero, tradotto in categorie vitali, lo stesso messaggio proclamato da Gesù durante tutta la sua vita pubblica. Quello che prima non avevano forse capìto con la loro mente, lo capirono a Pentecoste in modo vitale. In quello stesso momento, si mise in moto l'andatura complessa di un progetto religioso che noi chiamiamo Chiesa. I primi predicatori non facevano altro che trasmettere

il vissuto che sentivano dentro di sé dopo il loro incontro pentecostale col Risorto.

Per parecchi anni, i cristiani si limitarono a garantire il loro impegno cristico mettendo in pratica quanto avevano trasmesso loro quelli che, a Pentecoste, erano stati dotati della forza vitale del Risorto. Non si vedeva ancora la necessità di stendere per scritto questi eventi. Quando, però, crebbe il numero dei predicatori, apparve utile fissare per scritto i punti nevralgici del suo messaggio (foglietti volanti) per evitare qualche possibile deviazione religiosa. Fu indubbiamente san Paolo che per primo decise di dare una risposta scritta ai problemi sorti nelle comunità da lui fondate nei suoi viaggi apostolici. Così, dunque, le lettere Paoline sono il primo sforzo per redigere i punti più importanti di quel vangelo che ogni cristiano cercava di vivere con autenticità.

Il potenziale espansivo delle nuova esperienza religiosa richiese che venisse moltiplicato il numero di annunciatori del messaggio. E questi, sempre più lontani dai " Dodici " e dagli altri capi, ebbero bisogno di fissare per scritto il contenuto della dottrina poiché, in casi di dubbi, non avevano nessuno da consultare. Sorsero così le cosiddette " fonti scritte ". Queste, anche se non si sono conservate fino ad oggi, sono comunque servite come norme agli evangelisti, quando questi decisero di comporre le loro rispettive opere. Queste furono richieste dalle varie comunità locali, desiderose di norme che, associate al messaggio genuino di Gesù, servissero a loro volta di conferma e di stimolo per il futuro. Gli evangelisti, che erano membri delle loro rispettive comunità, non fecero altro che riportare nelle loro opere il frutto del loro vissuto cristico, basato su alcune fonti scritte e sui ricordi storici che molti avevano ancora di Gesù.

Sono stati conservati gli sforzi di quattro autori anonimi, che la tradizione identificò con Matteo, Marco, Luca e Giovanni, personaggi molto vicini a Gesù, o perlomeno al cristianesimo nascente. Ciò nonostante, la critica attuale sostiene che si ignorano chi siano gli autori genuini di queste opere . Sono considerate anonime, anche se in esse gli autori riportano non solo la loro visuale personale su Gesù, ma anche il modo con cui la comunità intuì il suo messaggio. Se non fosse così, queste opere non sarebbero state accettate dalle comunità che le avevano sollecitate. Così avvenne di fatto con molti altri tentativi di compilare il messaggio di Gesù. Perciò sebbene oggi si conservino quattro visioni distinte (Mt- Mc-Lc-Gv) di uno stesso vangelo, si pensa che ce ne siano stati molti altri. Che cosa è accaduto? Una cosa molto

semplice: non tutte le comunità hanno accettato la presentazione che un dato autore dava dell'annuncio di Gesù. Quando l'opera non era accettata, essa cadeva subito nell'oblìo. Questa ha potuto essere la sorte di molti vangeli apocrifi e di altri, di cui si suppone l'esistenza, ma non la si può dimostrare. Si comprende perché la riflessione teologica cerchi oggi di scoprire le intenzioni teologiche di ogni evangelista: solo così, sarà in grado di cogliere il messaggio di Gesù. È lì che si deve trovare l'unico vangelo capace di offrire all'umanità questo annuncio liberatore con la forza di mettere in fuga quello che proviene dal peccato e permettere che ogni individuo usufruisca di quella libertà che Dio ha dato all'uomo, creato ad immagine di Dio (Gn 1,27).

Bibl. - Lambiasi F., L'autenticità storica del Vangeli, Bologna, 1976. Latourelle R., " Vangelo ", in: Dizionario di Teologia Fondamentale, Ed. Cittadella, Assisi, 1990, pp. 1395-1431. Schillebeecks E., L'approccio a Gesù di Nazaret, Brescia, 1972. Zahrnt H. Cominciò con Gesù di Nazaret, Brescia, 1972. Zedda S., I Vangeli e la critica oggi, Treviso, 1970.

A. Salas

Verità.

Nell'AT, la parola verità richiama fondamentalmente la " solidità, la sicurezza, la fedeltà, la consistenza ". Dalla radice ebraica emet, deriva Amen. Così, " dire la verità ", l'esattezza di una dichiarazione non è altro in questa prospettiva che un aspetto particolare e derivato del concetto. Nell'AT, si parla di uomini " retti ", " integri ", fedeli " (Es 18,21; Ne 7,2), di cui ci si può fidare. Si parla della " via giusta " (Gen 24,48) che conduce certamente al fine. Così, le ricchezze vere Bi oppongono a quelle ingiuste che offrono solo una sicurezza ingannevole (Lc 16,11). Giudicare rettamente, cioè, secondo verità (cf Ez 18,8) non è soltanto stabilire oggettivamente i fatti, ma, nel fare questo, cogliere il vero rapporto tra le parti ed assicurare una base solida ad un'esistenza minacciata (Pt 14,25).

In molti, testi del NT, succede che la parola " verità " non corrisponde alla parola ebraica, ma a quella greca. Questa non richiama la solidità, la fedeltà, ma esprime il fatto che una cosa rimane palese. È il caso frequente di san Paolo, come anche dei vangeli e delle lettere di Giovanni. D'altra parte, è facile comprendere che le nozioni non si escludono, ma si completano a vicenda.

Il termine " verità ", in un senso o nell'altro, è entrato con tutta naturalezza nel vocabolario religioso e teologico. Per indicare ciò che è stabile e sicuro, questa parola è spesso applicata al comportamento di Dio verso l'uomo, così com'è e come appare nella sua esistenza. " Tu mi riscatti, Signore, Dio fedele " (= Dio di verità) (Sal 31,6): Dio, fedele a se stesso e alla sua promessa, solidale col credente, lo strappa dall'insicurezza intervenendo nella sua vita, pone una base alla sua esistenza e gli dà un futuro. Tutto il salmo non è altro che una lunga descrizione della verità di Dio. Questa si oppone alla vanità degli idoli, sostegni ingannevoli per quelli che li invocano.

Anche nel NT appare la stessa prospettiva. Cristo è il servo dei circoncisi e degli incirconcisi per manifestare la verità (la fedeltà) di Dio, per confermare le promesse fatte ai padri (Rm 15,8). Se, nell'Apocalisse (3,7) Gesù è chiamato " il Verace " è perché in Lui si compie per la Chiesa e per il mondo il disegno di Dio, salvando e giudicando.

È naturale che verità indichi anche la parola scritta, con cui Dio è presente in mezzo al suo popolo: legge di verità (Ne 9,13; Ml 2,6); " la testimonianza del Signore è verace... i giudizi del Signore sono tutti fedeli e giusti " (Sal 19,8.10) (cioè, le prescrizioni della legge); la vera dottrina, il vangelo; la parola della verità (Ef 1,3; Gc 1,18); pubblicare la verità è annunciare il vangelo (2 Cor 4,2); ubbidire alla verità (Gal 5,7) vuol dire credere nel vangelo. Lo stesso vangelo è chiamato: la verità, in contrapposizione alle eresie (1 Tm 6,5; 2 Tm 4,4; Tt 1,14; 2 Pt 2,2), come Dio è chiamato vero, in opposizione agli idoli (1 Ts 1,9; 1 Gv 5,20).

Siccome la verità è la realtà divina che abbraccia l'uomo, l'uomo non la può raggiungere da sé né coi dati naturali della vita. Gli stessi discepoli non possono portare il peso di quello che Gesù dice loro: lo Spirito di verità li guiderà alla verità tutta intera, farà loro conoscere Gesù (Gv 16,12-15). Questo Spirito ricorderà loro ciò che Gesù ha detto, cioè, farà loro conoscere la realtà divina (Gv 14,26; cf 1 Cor 2,6-16). È inutile ricordare qui che per culto in spirito e verità voluto da Dio (Gv 4,23), non si intende in nessun modo un culto spiritualizzato, senza Bibbia e senza sacramenti, senza chiesa e senza tempio, sgorgato da alcuni pensieri sinceri del cuore: si tratta del culto reso a Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito.

La conoscenza della verità non è teorica, ma esistenziale, reale nell'impegno dell'uomo tutto intero. La conoscenza data dallo Spirito è che Gesù è il Cristo (l Gv 2,20-22; cf 1 Cor 12,3). Nonostante la formulazione apparentemente teorica, c'è qui una conoscenza pratica che implica una

illuminazione e una conversione, cioè: l'uomo deve riconoscere in Gesù la via, la verità e la vita e deve abbandonare il suo spirito di rivolta contro Dio. Conoscere la verità vuol dire essere santificati da essa (Gv 17,17.19), essere sradicati dalla menzogna e aderire a Dio. È una verità che non si conosce se non si rimane in Gesù Cristo (Gv 8, 31 se), nel movimento incessante della fede.

Ancora più concretamente: questa conoscenza è reale solo in una vita sottomessa ai comandamenti: " Chi dice: 'lo conosco' e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e in lui non c'è la verità. Chi invece osserva la sua parola, in lui l'amore di Dio è veramente perfetto " (1 Gv 2,4-5; cf 1,6). Comandamento e parola sono sinonimi in questa frase: la parola, il vangelo, non si comprende se non vi si discerne la chiamata all'obbedienza, se non si risponde camminando come Gesù ci ha insegnato (1 Gv 2,6), cioè, se non si fonda tutta la vita sulla rivelazione che è Gesù Cristo.

Una sintesi impressionante di questo concetto di verità si trova in Ef 4, 45, in una frase quasi intraducibile: " Vivendo secondo la verità (aletheùontes) nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo ". La verità non appartiene solo all'espressione, ma anche all'azione. La verità, per essere completa, nonni accontenta di essere detta: deve essere fatta.

L'uomo aveva soltanto la sua riflessione ed essa gli bastava per potersi aprire davanti un Dio che non gli rifiutava mai la sua grazia. La fide dell'uomo naturale non si nutriva certamente di una rivelazione speciale: essa sorgeva dall'incontro della creatura intelligente con Dio creatore che, attraverso il creato, interpellava la sua creatura. Tutto questo, naturalmente, in un clima di grazia che non cessò mai di diffondersi, come una brezza salutare, attraverso il pianeta umanizzato.

Però, quella fede e quella grazia erano solo un punto di partenza che un giorno sarebbe giunto ad una pienezza. Il vangelo è questa pienezza: per questo, " in esso si manifesta pienamente il giudizio di Dio che partì dalla fede per sfociare nella fede ". Quel dialogo umano-divino della fede cristiana o extra-cristiana era pieno di interrogativi: certamente, trattava di salvezza e di superamento dell'indigenza umana, ma fino a che punto? Solo quando venne Cristo e con la sua risurrezione inaugurò l'autentica pienezza umana, l'uomo ha trovato la risposta all'interrogativo angoscioso riguardante il suo destino. Però, questo è un evento che non si può dedurre dalla propria

riflessione. È qualcosa che è avvenuto in un luogo del pianeta e di cui sono stati testimoni un pugno di uomini e di donne.

Questo pugno di uomini e di donne si è diffuso nel mondo per proclamare la Buona Novella che l'uomo può riuscire a superare definitivamente la morte. Occorre, però, che Dio lo aiuti col suo Spirito. Occorre organizzarsi per approfondire questo evento salvifico. Occorre essere disponibili allo Spirito di Dio perché questi possa dare il suo aiuto nel compito dell'evangelizzazione.

In una parola, il mondo pagano ha avuto una manifestazione di Dio, colta dalla pura riflessione umana, che imponeva un'etica degna e sufficiente. Però, i teologi pagani rinunciarono alla loro fede e costruirono una teodicea che degradò l'incontro trascendente col divino per sfociare in una idolatria che ha creato degli dèi fatti a immagine e somiglianza dell'uomo. In Israele, invece, la teologia della trascendenza rimase intatta. Ci fu una manifestazione positiva di Dio, addirittura una rivelazione che venne fissata in un libro: la Sacra Scrittura. Però, la sua prassi era spesso in contraddizione con la sua indiscutibile ortodossia. Cioè: tanto la manifestazione extra-cristiana quanto la rivelazione evangelica esigono una coerenza tra conoscenza e prassi. Se manca quest'ultima, la rivelazione può essere contaminata dall'idolatria e perfino da un ateismo larvato.

Bibl. - Agazzi E. - Minazzi F. - Geymonat L., Filosofia, scienza e verità, Milano, 1989. Bagot J.P. e altri, Educare alla verità, Ed. AVE, Roma, 1966. Poupard P., Cercare la verità nella cultura contemporanea, Ed. Città Nuova, Roma, 1994. Potterie De La I., " Verità ", in: Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Cinisello B., 1988, pp. 1655-1659. Idem, Gesù Verità, Ed. Marietti, Torino, 1973. Schillebeecks E., Rivelazione e teologia, Ed. Paoline, Roma, pp. 277-302. Tommaso d'Aquino: De veritate, a. 7-8; S.Th., q. 16, artt. 5-8.

J.M. González Ruiz

Vescovo.

Si chiamano vescovi tutti coloro che hanno in proprio il ministero o l'incarico voluto e fondato da Cristo nella sua Chiesa e che, per diritto divino e per la loro appartenenza al Collegio episcopale, dirigono una Chiesa locale, la loro diocesi, come rappresentativa della Chiesa locale. L'istituzione

dell'episcopato è vista in rapporto con l'istituzione degli Apostoli da parte di Cristo. Sappiamo, infatti, che Gesù ha scelto dodici discepoli affinché fossero in un modo speciale i servitori della comunità (Mc 10,42-45; Mt 20,25-28). D'altra parte, secondo Mt 28,19-20, possiamo distinguere tre forme di servizi affidati agli apostoli: essi hanno la missione di ammaestrare tutti gli uomini, di santificarli coi sacramenti e di far loro osservare le prescrizioni del Signore. Ogni apostolo riceve questa missione in unione con gli altri apostoli, in modo tale che tutti insieme formano un tutto, e questo è designato col nome di " collegio apostolico ". Ora, il ministero affidato agli apostoli non è finito con loro. Anche se è vero che nel Nuovo Testamento appare una grande varietà di ministeri, tra cui quello dei vescovi, sappiamo che dalla fine del secolo II o dagli inizi del secolo III, l'episcopato è distinto come quello che possiede la successione apostolica. L'espressione " successori degli apostoli " , riferita ai vescovi, è comune a partire da sant'Ireneo (+ 202 circa). Per parte sua, il Concilio Vaticano II, riassumendo una lunga tradizione teologica, afferma che al collegio degli apostoli, con e sotto Pietro, corrisponde quello dei vescovi, con e sotto il vescovo di Roma: " Come san Pietro e gli altri Apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico Collegio apostolico, in pari modo il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i Vescovi, successori degli Apostoli, sono uniti fra di loro " (LG 22).

" Insegna... il santo Concilio che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine " (LG 21). Ciò vuol dire che l'episcopato è sacramento nel senso più pieno e più letterale della parola. Ora, questo fatto comporta conseguenze di grande importanza. In primo luogo, la consacrazione episcopale non è un complemento che avviene ad un cristiano che prima era stato ordinato sacerdote. Se viene conferita ad un semplice battezzato, essa gli dà subito la pienezza della potestà sacerdotale e lo inserisce nel corpo dei pastori supremi della Chiesa. D'altra parte, se l'episcopato è un sacramento, ciò significa che il vescovo riceve la pienezza dei suoi poteri direttamente da Cristo e non per delegazione del Papa. Per molto tempo si è inteso nella Chiesa il sacramento dell'Ordine partendo dal presbiterato (sacerdozio), da cui si deduceva che l'episcopato non è un sacramento. In questo modo, la differenza tra il vescovo ed il presbitero si riduceva al fatto che il vescovo riceveva dal Papa il suo potere di giurisdizione sui semplici sacerdoti e sui fedeli in genere. Oggi, questa concezione è inammissibile. Per questo, la Chiesa nella sua totalità non va intesa come una grande diocesi il cui pastore supremo sarebbe il Papa ed i

vescovi locali sarebbero soltanto semplici mandatari del Romano Pontefice. Il vescovo locale è il pastore della sua diocesi per mandato di Cristo, non per semplice delega del vescovo di Roma. Il Papa è il Capo del Collegio episcopale e con lui devono essere uniti tutti i vescovi del mondo. Però, nello stesso tempo, bisogna dire che la teologia dell'episcopato deve servire come fattore di equilibrio nella Chiesa per potenziare il significato e la funzione delle Chiese locali di fronte ad un possibile eccessivo centralismo romano.

Un vescovo in particolare non è successore di un unico apostolo, ma ogni vescovo appartiene alla successione di un apostolo nella misura in cui appartiene all'episcopato totale della Chiesa. Tutto quello che si dice del Collegio apostolico in quanto tale deve anche essere detto dell'episcopato come totalità. Il primato è primato " in " questo Collegio, non " di fronte " ad esso. Non è qualcosa che si affilia un collegio e che ivi conferisce la sua potestà. Pertanto, il Collegio episcopale è la grandezza primaria che succede al Collegio apostolico, che ha il papa come suo Capo sovrano, ed è impensabile senza il Papa. Il Papa solo è e può essere papa in quanto membro e capo di questo Collegio.

Bibl. - Botte B., La collegialità nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici, in: Aa.Vv., Il Concilio e i Concili, Roma, 1961, pp. 19-42. Lécuyer J., L'episcopato come sacramento, in: Baraúna G. (a cura di), La Chiesa del Vaticano II, Ed. Vallecchi, Firenze, 1967, pp. 713-732. Lyonnet St., I fondamenti scritturistici della collegialità, in: La Chiesa del Vaticano II, pp. 793-809. Neunheuser B., Chiesa universale e Chiesa locale, in: La Chiesa del Vaticano II, pp. 616-642. Ratzinger J., La collegialità episcopale dal punto di vista teologico, in: La Chiesa del Vaticano II, pp. 733-760.

J.M. Castello

Via Crucis.

La Via Crucis è un pio esercizio legato alla devozione verso la croce di Cristo. Esso consiste nel percorrere le varie " stazioni " pregando e meditando gli episodi avvenuti durante il tragitto di Gesù al Calvario (di qui, il nome di via crucis: il cammino verso il monte calvario). Questo cammino va dal pretorio di Pilato fino al luogo della crocifissione. Di solito, questo pio esercizio si fa a gruppi, ma può essere fatto anche singolarmente: si fa il giro della chiesa dove abitualmente sono erette le stazioni. In certe occasioni, la

Via Crucis è praticata per le vie e nelle piazze, processionalmente, portando solennemente un'immagine di Cristo crocifisso o una semplice croce spoglia. Da vari anni, ha un'importanza speciale la Via Crucis che si celebra il Venerdì Santo al Colosseo di Roma, a cui partecipa personalmente il Papa e che viene trasmessa per Eurovisione.

La pratica della Via Crucis sorse nel tardo Medioevo, per il desiderio di riprodurre l'antica pratica dei pellegrini che a Gerusalemme percorrevano devotamente la via dolorosa che va dalla casa di Pilato al Calvario e al Santo Sepolcro. Questa pratica si diffuse in tutta la Chiesa latina, soprattutto nel secolo XV. Il numero di stazioni fu fissato a quattordici nel secolo XVII: la maggior parte di esse richiamano episodi che si trovano nei vangeli, eccetto alcune che sono fondate su racconti leggendari. I francescani furono i grandi propagatori di questa devozione, specialmente san Leonardo da Porto Maurizio. I papi Clemente XII e Benedetto XIV diedero alcune norme riguardanti il modo migliore di praticare questo pio esercizio. Le sue radici popolari possono armonizzarsi facilmente col vero spirito della liturgia, soprattutto, se viene praticato in Quaresima e nel tempo di Passione. È un esercizio basato su un aspetto centrale della fede e della vita cristiana: la morte redentrice di Cristo. Oggi, si fanno tanti lodevoli tentativi per attualizzare questa pia pratica. Si nota la tendenza a terminare l'intera celebrazione con una quindicesima stazione dedicata alla risurrezione di Cristo: essa completa in questo modo l'intera prospettiva del mistero pasquale.

Bibl. - Basadonna G., Tenebrae factae sunt. Una riflessione per la via crucis, Ed. Ancora, Milano, 1983. Boros L., Irruzione su Dio. Una via crucis, Ed. Paoline, Bari, 1972. Lignires J. De, Una morte segnata da una croce. Via Crucis scomoda per il cristiano d'oggi, Ed. Massimo, Milano, 1966. Mazzolari P., La Via Crucis del povero, Ed. Borla, Torino, 1962. Pronzato A., Via Crucis del peccatore, Ed. Gribaudi, Torino, 1971. Röper A., La via crucis dell'uomo contemporaneo, Ed. Queriniana, Brescia, 1968. Vagaggini C., Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, , pp. 632-641.

J. Llopis

Vicariato foraneo.

Il vicariato foraneo è una divisione territoriale che abbraccia varie parrocchie con l'intento di unificare l'azione pastorale di tutti i sacerdoti che operano in quella zona. I1 Codice di Diritto Canonico recita:

" Per favorire la cura pastorale mediante un'azione comune, più parrocchie vicine possono essere riunite in peculiari raggruppamenti, quali sono i vicariati foranei " (CIC 374 & 2).

" Il vicario foraneo, chiamato anche decano o arciprete o con altro nome, è il sacerdote che è preposto al vicariato foraneo " (CIC, 553 § 1).

" Il vicario foraneo è nominato dal Vescovo diocesano, dopo aver sentito, a suo prudente giudizio, i sacerdoti che svolgono il ministero nel vicariato in questione " (CIC 553 § 2).

Può essere nominato vicario qualsiasi sacerdote del vicariato e a tempo determinato. Egli " ha il dovere e il diritto: di promuovere e coordinare l'attività pastorale comune nell'àmbito del vicariato; di aver cura che i chierici del proprio distretto conducano una vita consona al loro stato e adempiano diligentemente i loro doveri... " (CIC 555 § 1).

Il Nuovo Codice di Diritto Canonico segue qui alla lettera la raccomandazione del " motu proprio " Ecclesiae sanctae di Paolo VI. Anche il Concilio aveva affermato:

" Sono diretti collaboratori del Vescovo anche quei sacerdoti, ai quali egli affida un ufficio pastorale, oppure opere di carattere superparrocchiale, sia riguardo ad un determinato territorio della diocesi, sia riguardo a speciali ceti di fedeli, sia riguardo ad una particolare forma di attività " (CD 29).

Il titolo di arciprete apparve nel secolo VI, applicato al sacerdote responsabile di una zona di missione con l'aiuto del suo presbiterio locale. La figura dell'arciprete territoriale, autorità intermedia tra il vescovo ed il parroco, si sviluppò a partire dal secolo IX. A poco a poco, si estese in tutta la Chiesa. Però, la sua autorità diminuì, a causa della prepotenza pastorale acquisita dall'arcidiacono, che era l'equivalente di vicario del vescovo e sovente rivale dello stesso prelato. Praticamente, gli arcipreti non ebbero mai una giurisdizione. La loro responsabilità fu, e continua ad essere, un compito di pura vigilanza amministrativa.

In teoria, il vicariato foraneo è oggi un punto chiave nella pastorale d'insieme, come congiunzione, con la zona pastorale, tra la diocesi e la parrocchia. Secondo Mons. Delicado, " il vicariato foraneo è l'unità della pastorale parrocchiale, e la zona è l'unità della pastorale sociale ". In pratica, non è facile che le parrocchie appartenenti ad uno stesso vicariato adottino

una linea pastorale comune, dato il pluralismo che c'è oggi nella Chiesa e nella società. D'altra parte, la responsabilità del vicario foraneo (di pura vigilanza) ha una scarsa importanza dinanzi all'autorità di cui gode il parroco. Nemmeno il Codice di Diritto Canonico ha fatto un passo decisivo nella configurazione della zona pastorale come istituzione superiore alla parrocchia. La pastorale continua ad essere eminentemente parrocchiale.

Bibl. - Aa.Vv., L'episcopato e la Chiesa universale, Ed. Paoline, Roma, 1965. Baraúna G. (a cura di), La Chiesa del Vaticano II, Firenze, 1965. Tessarolo A. (a cura di), La Chiesa locale, Ed. dehoniane, Bologna, 1970.

C. Floristán

Vicario parrocchiale.

Vicario, in genere, è colui che gode di una potestà ordinaria vicaria, cioè, quella potestà che, essendo annessa ad un ufficio, viene esercitata a nome di un altro che agisce come principale. A nome di Cristo, il Papa agisce in forza della sua potestà ordinaria (cf Romano Pontefice) e è vicario pastorale supremo della Chiesa. Per quanto riguarda la nuova figura di vicario episcopale incaricato della pastorale e distinto dal vicario generale, cf Curia. Qui, ci occupiamo del cosiddetto vicario parrocchiale (chiamato anche: coadiutore o con altri nomi). È il cooperatore del parroco e condivide la sua sollecitudine. È unito a lui da una stessa volontà e da uno stesso desiderio e lavora sotto la sua autorità nel ministero parrocchiale (CIC c. 545 § 1). A motivo del suo ufficio, deve cooperare col parroco in tutto il ministero pastorale parrocchiale, eccetto l'applicazione della Messa per il popolo. Deve sostituire il parroco, quando occorra, conforme al Diritto (c. 548 § 2). " Il vicario parrocchiale riferisca regolarmente al parroco le iniziative pastorali programmate e in atto, in modo che il parroco e il vicario o i vicari siano in grado di provvedere, con impegno comune, alla cura pastorale della parrocchia, di cui insieme sono garanti " (c. 548 3). Il vicario deve risiedere nella parrocchia e praticare, dove è possibile, " una certa pratica di vita comune col parroco e con gli altri vicari (c. 550).

Interessanti e nuove sono le possibilità concesse dal canone 517:

" Quando le circostanze lo richiedono, la cura pastorale di una parrocchia, o di più parrocchie contemporaneamente, può essere affidata in solido a più sacerdoti, a condizione tuttavia che uno di essi ne sia il moderatore

nell'esercizio della cura pastorale, tale cioè che diriga l'attività comune e di essa risponda davanti al Vescovo " (c. 517 1).

" Nel caso che il Vescovo diocesano, a motivo della scarsità di sacerdoti, abbia giudicato di dover affidare ad un diacono o ad una persona non insignita del carattere sacerdotale o ad una comunità di persone una partecipazione nell'esercizio della cura pastorale di una parrocchia, costituisca un sacerdote il quale, con la potestà e le facoltà di parroco, sia il moderatore della cura pastorale " (c. 517 § 2). È chiara e paradigmatica l'armonizzazione tra pastorale e diritto.

Per evitare le difficoltà create dal canone 1108 circa la forma valida del matrimonio, è auspicabile che il parroco conceda al vicario parrocchiale una delega generale per la celebrazione di tutti i matrimoni.

Bibl. - Chiappetta L., Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale, 2 voll., Ed. dehoniane, Napoli, 1986. Codice di Diritto Canonico, Testo ufficiale e versione italiana, UECI, 1983. Pinto P.V., Commento al Codice di Diritto Canonico, Roma, 1985.

L. Vela

Violenza.

Chiamiamo violenza qualsiasi atto che attenti all'integrità corporale o all'identità personale dei singoli o dei gruppi. Nel primo caso, siamo di fronte alla violenza fisica; nel secondo, di fronte alla violenza psicologica. L'esercizio della violenza non richiede sempre la vicinanza: esiste anche una violenza strutturale, che si esercita attraverso le strutture socio-economiche, e può essere distruttiva quanto le altre. Infatti, giunge alle volte fino a privare dei mezzi indispensabili per vivere. Si discute se la violenza sia innata o acquisita. Secondo noi, nasciamo tutti con un quoziente grande o piccolo di aggressività. Questo, se è usato rettamente, è benefico; se, invece, è orientato male, degenera in violenza. Le due forme ambientali che offrono il maggior pericolo di trasformare l'aggressività innata in violenza sono: la mancanza di amore e la riduzione all'impotenza.

Quantunque la violenza sia presente dovunque, essa esercita un compito di speciale importanza nell'ambito politico come argomento di ultima istanza per risolvere i conflitti, tanto nello scenario nazionale quanto, soprattutto, in quello internazionale. Secondo la famosa espressione del Maresciallo Van

Clausewitz, " la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi ". La violenza tra nazioni è oggi più pericolosa che mai, a causa del potenziale distruttivo delle armi moderne e delle forti somme che vengono erogate per la difesa (800.000 milioni di dollari all'anno). Però, i conflitti armati continueranno ad essere inevitabili finché ogni stato-nazione sarà sovrano e non ci sarà un'autorità mondiale dotata di un potere effettivo.

Gli scritti più primitivi della Bibbia hanno sancito la violenza fino al punto di chiamare JHWH " Signore degli eserciti, Dio delle schiere d'Israele " (1 Sam 17,45). Però, a mano a mano che progrediva la coscienza morale del popolo eletto, questa concezione andò perdendo terreno fino al ripudio totale della violenza nel NT (cf per esempio, Mt 5,9. 38-48; 26,51-53). Di fatto, i primi cristiani rifiutarono quasi all'unanimità di impugnare le armi. La situazione cominciò a cambiare a partire dal secolo IV. Quando ormai tutti i cittadini erano battezzati, l'alternativa era: o permettere ai cristiani di prestare servizio militare, o sciogliere gli eserciti. Considerando che non c'era altra forma per difendersi dalle incursioni dei barbari, il pacifismo fu progressivamente abbandonato. Ciò nonostante, per parecchio tempo, i cristiani ricorsero alla violenza con rimorso di coscienza, col disagio di chi si vede costretto a vivere l'utopia del vangelo in un mondo radicalmente antiutopistico, per cui dovevano spesso scegliere quello che ritenevano il male minore. In questa situazione, la Chiesa cercò almeno di regolamentare la violenza per ridurre più che possibile i suoi danni (la dottrina della guerra giusta, la tregua di Dio, ecc.). Le cose peggiorarono nel secolo XI con la convocazione delle Crociate. Qui, non si ricorreva più alla violenza come ad un male minore, ma lo si faceva in nome di Dio. In questo modo, si finì per ritornare all'AT. Da allora, e fino a tempi molto recenti, la violenza fu sempre più legittimata. Oggi, si ritorna a ritenerla un male, anche se non è forse totalmente evitabile (GS 77-82). I metodi di difesa non violenta sono sempre più apprezzati.

Bibl. - Aron P., Pace e guerra tra le nazioni, Ed. Comunità, Milano, 1970. Caprara G.V. Renzi P., L'aggressività umana, Bulzoni, Roma 1985. Ferrarotti F., Alle radici della violenza, Ed. Rizzoli, Milano, 1979. Lorenz K., L'aggressività, Ed. Il Saggiatore, Milano, 1976. Masini V., " Violenza ", in: Dizionario di scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 1168-1169. Salvini A., Violenza negli stadi, Giunti Barbera, Firenze, 1986. Severino E., Techne. Le radici della violenza, Ed. Rizzoli, Milano, 1979.

L. González-Carvajal

Virtù.

A partire da Platone e da Aristotele, la virtù è una categoria fondamentale dell'etica. Nell'epoca moderna, è un concetto svalutato a causa della critica che è stata fatta ad una morale statica che privilegiava le virtù passive. La tradizione occidentale assunse la divisione platonica della virtù in quattro virtù fondamentali (cardinali): la prudenza, la giustizia, la fortezza e la temperanza.

L'etica cristiana, basandosi su san Paolo, completò questo quadro aggiungendovi le virtù teologali: la fede, la speranza e la carità.

Questo schema di virtù fu il quadro teorico in cui venne strutturata la formulazione tomista dell'etica, assunta dalla scuola domenicana. Questo schema ha esercitato anche un grande influsso nella pratica pastorale, specialmente nella formazione ascetico-spirituale.

La virtù è una disciplina di vita acquisita con un esercizio continuo. Dispone le facoltà e le forze sia quelle conoscitive che quelle emozionali per il conseguimento del bene morale. Conseguentemente, la virtù non porta di per sé né alla repressione delle inclinazioni naturali, né al disprezzo del mondo, né alla supervalutazione di comportamenti storici ormai fuori moda. Essere virtuoso vuol dire condurre una vita responsabile e coerente dinanzi a sé e dinanzi agli altri.

Ciò nonostante, le impostazioni attuali della morale, accogliendo i contributi della psicologia, sono configurate attorno alle seguenti categorie: l'opzione fondamentale, l'atteggiamento e l'atto, invece di usare le categorie virtù e atto.

Bibl. - Abbà G., Felicità, vita buona e virtù: saggio di filosofia morale, LAS, Roma, 1989. Frankena W.K., Etica. Un'introduzione alla filosofia morale, Ed. Comunità, Milano, 1981. Garelli F., Una morale senza virtù, in: Aa.Vv., Educazione morale oggi, LAS, Roma, 1983, pp. 23-37. Mc Intyre A., Dopo la virtù: saggio di teoria morale, Ed. Feltrinelli, Milano, 1988. Mongillo D., " Virtù ", in: Nuovo Dizionario di teologia morale, Ed. Paoline, Cinisello B., , pp. 1450-1474.

F. Moreno Rejón

Vita religiosa.

Il Concilio Vaticano II situò l'essenza della vita religiosa nella " professione dei consigli evangelici " (LG 44). Il Nuovo Codice di Diritto Canonico la descrive così: " La vita religiosa, in quanto consacrazione di tutta la persona, manifesta nella Chiesa il mirabile connubio istituito da Dio, segno della vita futura " (c. 607 § 1).

Nel Concilio, la spiritualità della vita religiosa fu accusata di essere stata l'unico archetipo nella storia della Chiesa. L'accusa aveva senz'altro qualche fondamento e bisognava tenerla presente per rettificare quanto fosse necessario. Anche se i terz'ordini non andavano necessariamente considerati come un copione degli Ordini a cui erano affiliati, c'era comunque qualcosa di vero. Si cercava, almeno in parte, di vivere come in questi Ordini, anche se non era possibile in pienezza.

È indubbio che oggi la vita religiosa non è impostata in questi termini, ma in termini di carisma. Ognuno ha un suo dono particolare, anche nella vita religiosa. Anzi, si rischia di accentuare esageratamente la dimensione carismatica della vita religiosa, come se fosse questa a rendere realmente presente nella Chiesa la forza dello Spirito, in contrapposizione alla gerarchia, piuttosto giuridica (alle volte, i laici rimasero tagliati fuori dalla considerazione reale della Chiesa).

La LG ci permette di inquadrare correttamente la vita religiosa. O essa occupa un posto nella Chiesa, o non occupa un posto nella vita cristiana. I capitoli 3, 4 e 6 (il quanto è chiaramente spostato) della LG sono collegati coi primi due capitoli, indicando così che i primi due sono comuni ad ogni cristiano, e che di questo corpo di Cristo e popolo di Dio (con altre immagini) e in questo corpo di Cristo e popolo di Dio soltanto alcuni fanno parte della gerarchia, altri sono laici, altri sono religiosi. C'è una particolarità che ha la sua importanza, ed è questa: i religiosi assumono i loro membri dai due precedenti, gerarchia e laicato, pur senza perdere la loro identità.

Se ora ci chiediamo che cos'è che caratterizza i religiosi nella Chiesa, la risposta non è semplice. Da una parte, ricordiamo quello che dice il Concilio: " Un simile stato, se si riguardi la divina e gerarchica costituzione della Chiesa, non è intermedio tra la condizione clericale e laicale, ma da entrambe le parti alcuni fedeli sono chiamati da Dio a fruire di questo speciale dono

nella vita della Chiesa e ad aiutare, ciascuno a suo modo, la sua missione salvifica " (LG 43).

D'altra parte, il Concilio non specifica la natura di questo " speciale dono ". La sua terminologia è sempre molto imprecisa: seguono più da vicino, si crea un rapporto speciale, più intimamente, in un modo speciale... Nel leggere quello che dice il Concilio sulla vita religiosa, si ha l'impressione di trovarsi davanti al doppione di quello che lo stesso Concilio dice sulla Cresima nei riguardi del battesimo. Si dice qualcosa, ma non si sa quello che è detto.

Il Concilio non è stato più esplicito, perché non lo è nemmeno la teologia della vita religiosa. Le teorie sono molto varie e nessuna di esse riesce ad esprimersi in modo inequivoco ed esatto. Si parla di radicalità evangelica, di escatologico (parola, a mio parere, enormemente equivoca se non è intesa in senso vitale), di verginità, di comunità fraterna...

Alcuni di questi aspetti non sembrano esclusivi, e quindi specifici, della vita religiosa. Perciò è probabile che facciano sorgere nei laici il sospetto che, con parole differenti, si continuino ad avere non dei cristiani differenti, il che sarebbe esatto, ma dei cristiani di serie A e dei cristiani di serie B. La sequela di Cristo, la radicalità evangelica, ecc., non possono essere esclusive della vita religiosa, ma sono di ogni cristiano.

A mio parere, ciò che distingue la vita religiosa è la verginità vissuta in fraternità (bisogna ricordare che non sempre ciò che distingue è anche il più importante. La cosa più importante sarà sempre la carità.

Su questo, non c'è alcun dubbio). La verginità può non essere comune nel cristianesimo: non si tratta in questo di perfezione o di imperfezione, ma di carisma. La verginità è un carisma, come il matrimonio è un altro carisma. San Paolo lo disse chiaramente parlando proprio di matrimonio e di verginità: " Ciascuno riceve da Dio il proprio dono, chi in un modo, chi in un altro " (1 Cor 7,7). Fa un po' specie vedere le citazioni bibliche dove il Concilio parla dei voti. Quello di castità, citato primo come il più chiaro, ha solo due citazioni bibliche; quello di povertà, otto, quello di obbedienza, nove. È significativo e non occorrono commenti.

Negli anni in cui la verginità cominciò a perdere il suo mito biologico, si disse che era vergine chi non si sposava. Era un buon complemento all'essenziale dimensione sessuale!

D'altra parte, la vita religiosa chiede l'esenzione all'interno delle Chiese particolari. Questa concezione può essere la manifestazione giuridica più importante della verginità: non essere sposati (che non vuol dire non essere

incarnati) è dell'essenza del religioso essere sempre aperto e disponibile a tutti e a tutto secondo le necessità del momento e secondo i doni particolari all'interno di questo " speciale dono " (con questo, non si nega che anche il matrimonio sia un dono speciale).

Ci fu un periodo, non molti anni fa, in cui si propose di fare un solo voto nella vita religiosa: il voto di comunità. Era una proposta interessante, anche se imperfetta. Il religioso condivide in comunità il dono che lo unisce agli altri con la stessa vocazione, come nel matrimonio lo condividono quelli che sono stati chiamati allo stesso amore. Da questo condividere interno e da questo servizio alla Chiesa secondo lo " speciale dono " ricevuto, verrà la forma di vita concreta che anche nella comunità sarà programmata, condivisa, scambiata, accolta.

Se non vogliamo dicotomie sterili, dobbiamo andare verso l'integrazione dei carismi, tanto all'interno della vita religiosa quanto tra vita religiosa e gli altri carismi. Basti un solo esempio, data la brevità di queste pagine. Qualcuno ha detto che il matrimonio e la verginità sono complementari (E. Schillebeecks): il matrimonio deve insegnare al la verginità a guardarsi da un amore universale che sia il sinonimo di indifferenza (alle volte, l'amore verginale può essere un'evasione dall'amore reale). Il matrimonio insegna ciò mostrando un amore incarnato. La verginità deve insegnare al matrimonio a non limitare egoisticamente l'amore rinchiudendolo in una persona: l'amore va aperto a chi ne ha bisogno, chiunque egli sia.

Bibl. - Aubry J., Religiose e religiosi in cammino, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1987. Balthasar H.U. von, Gli stati di vita del cristiano, Ed. Jaca Book, Milano, 1985. Crippa L., La vita consacrata. Teologia e spiritualità, Ed. Ancora, Milano, 1994. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica " Via consecrata ", 25.3.1996. Gozzelino G., Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1997. Lozano J., Vita religiosa, parabola evangelica. Una reinterpretazione della vita religiosa, Ed. Ancora, Milano, 1994. Tillard J.M.R., Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi, Ed. Paoline, Roma, 1975.

A. Guerra

Vita umana.

La vita umana si impone all' esperienza come la cosa previa: per questo, la vita è un fatto ed un valore fondamentale, è conferma e segno dei valori umani. La vita è un valore pre-morale che diviene anche morale quando è inserito nel mondo della persona libera e responsabile. La preferenza della vita: la vita è la pre-ferenza etica; di qui, occupa il primo posto nell'ambito morale; di qui, la sua importanza quando si tratta di formulare le esigenze etiche dell'agire umano.

La morale classica formulava il valore della vita partendo dall'assoluto morale, dalla sacralizzazione e dalla inviolabilità. La giustificazione proveniva dall'essere un bene personale (perciò proibizione del suicidio e dell'omicidio diretti), un bene della società (uccidere è agire contro la giustizia), e un dono di Dio a cui appartiene la vita e che la pone nelle nostre mani perché abbiamo da amministrarla. Questo schema ha il suo fondamento su un modello antropologico che sa di formalismo e di ambiguità. Favorisce molte " eccezioni ". Le più importanti sono: la liceità di uccidere per legittima difesa, la pena di morte, l'uccisione del nemico nella " guerra giusta ", la morte del tiranno usurpatore, il suicidio e l'aborto indiretti. Ciò veniva " giustificato " in base a princìpi astratti: l'abuso dell'accumulo di potere in mano all'autorità pubblica, la manipolazione e la strumentalizzazione sociopolitica e religiosa della persona; inoltre, l'incoerenza morale che affermava il valore assoluto ed inviolabile della vita, ma trovava motivi per giustificare le " eccezioni " segnalate e perfino la tortura.

Questo schema non risponde all'antropologia di oggi che vede l'uomo come il soggetto ultimo delle decisioni morali ed il protagonista della propria vita. Oggi, l'affermazione classica dell'inviolabilità è tradotta come il " diritto inviolabile di ogni persona alla sua autodeterminazione, anche quando si tratta della vita ". Le formulazioni normative sul valore di ogni vita umana vanno impostate in termini positivi verso la vita, non in termini negativi; vanno fondate sul valore assoluto della persona, sulla solidarietà e sulla coerenza etica. L'opzione per la vita va molto più in là della semplice difesa: esige la promozione e lo sviluppo di tutte le sue qualità per umanizzarla al massimo.

Queste esigenze chiedono di superare il formalismo e di fare passi ulteriori a favore di ogni vita umana: partendo dal valore biologico, dobbiamo arrivare al rispetto, all'uguaglianza e alla dignità di tutte le persone. Di qui, dobbiamo passare al compito morale di potenziare la qualità della vita e all'impegno per umanizzare al massimo tutte le dimensioni della vita

umana. Occorre anche che venga introdotta la razionalità nei giudizi etici, superando le impostazioni pre-scientifiche e pseudo-religiose che sono più propense alle emozioni viscerali che non alla responsabilità dell'uomo.

La fede cristiana illumina il valore della vita e della dignità della persona con l'apertura a Dio, chiamato " amante della vita " (Sap 11, 26) e con l'apertura a Cristo vivo. La risurrezione di Cristo afferma la vita in pienezza e condanna le strutture che portano alla morte: la violenza, la condanna ingiusto, il rifiuto dei poveri e degli innocenti, ecc. Lo Spirito che vive in noi ci spinge all'amore e alla costruzione di comunità che scommettono per la vita, per la fratellanza e la solidarietà, specialmente verso i nemici, gli affamati, i carcerati...

L'affermazione della vita come preferenza etica non elimina il conflitto. La morale classica cercò di risolverlo ricorrendo al principio del duplice effetto e del volontario indiretto. Oggi, il problema è impostato come conflitto di valori. La soluzione del conflitto chiede, per questo, rispetto per la libertà e per la responsabilità, criteri pienamente morali; chiede l'affermazione del primato dell'uomo come soggetto personale delle proprie decisioni morali. Collocare il valore della vita e il conflitto nell'ambito della libertà umana responsabile non è qualcosa di arbitrario, né di soggettivo, né un'evasione dai criteri morali: è invece il segno degli atteggiamenti fondamentali che garantiscono la vicenda morale umana. Può darsi che non tutti i conflitti vengano risolti, ma si introducono comunque dei criteri maggiormente validi di quelli precedenti dove la persona non era considerata come un soggetto autonomo.

Bibl. - Bucciarelli C., " Vita ", in: Dizionario di scienze dell'educazione, Elle Di Ci, LAS, SEI, Torino-Roma, 1997, pp. 1170-1172. Fizzotti E. (ed.), " Chi ha un perché nella vita... ", LAS, Roma, 1992. Frankl V., Alla ricerca di un significato della vita, Ed. Mursia, Milano, 1990. Fromm E., L'amore per la vita, Ed. Mondadori, Milano, 1993. Giovanni Paolo II, Enciclica " Evangelium vitae ", 25.3.1995.

M. Gómez Ríos

Z

Zona pastorale.

Per portare avanti l'azione pastorale, sono necessarie le zone pastorali, strutture intermedie tra la parrocchia e la diocesi. " La zona umana, dice F.J. Calvo, è un complesso in cui i vari ambienti godono di una certa omogeneità per dipendere degli stessi centri d'influenza ". Nella zona pastorale, interessano tutti i problemi umani, specialmente la mentalità, il vissuto e la pratica religiosa. L'importanza della zona è grande, perché in essa convergono la maggior parte dei problemi e delle necessità. Spesso, la parrocchia è troppo piccola, il vicariato foraneo è limitato, e la diocesi è troppo grande perché i problemi siano trattati adeguatamente. La zona è necessaria nelle regioni rurali per una pastorale d'insieme. La zona pastorale urbana è più difficile da precisare. Evidentemente, per evangelizzare in una città, bisogna tenere presente tutto il suo complesso, come anche la presenza di intere periferie omogenee. Di fatto, esistono già le vicarie di zona in molte città, di recente creazione, e i vicariati foranei, antiche strutture canoniche territoriali.

Nella zona, deve esserci un responsabile che coordini gli sforzi dei parroci e dei vicari foranei in una pastorale d'insieme, aperta all'orientamento di tutto il complesso diocesano. Possono essere di aiuto i delegati di zona dei grandi settori della pastorale che lavorano direttamente con le commissioni pastorali diocesane. Il responsabile e i delegati di zona, insieme ai vicari foranei, costituiscono il consiglio o commissione pastorale di zona. L'obiettivo di questa commissione sta nel riflettere sui problemi umani e religiosi della zona, per cogliere gli obiettivi concreti dell'azione pastorale. L'analisi della realtà esige l'aiuto dei sociologi. Una volta che la realtà è stata analizzata, viene tracciato il corrispondente orientamento pastorale. Questo, di solito, esige un adeguamento della mentalità degli operatori o responsabili alla situazione.

Bibl. - Aa.Vv., La Chiesa particolare, Bologna, 1985. Aa.Vv., La parrocchia e le sue strutture, Ed. Longhitano, Bologna, 1987. Viganò A., La zona vicariale o decanato, Torino, 1984.

C. Floristán